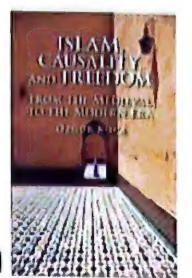
أوزغور كوجا

الإسلام والسَّببية والحرية

من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

ترجمة: إياس حسن - أحمد م. أحمد





الإسلام والسببية والحرية

في هذا الكتاب الطموح والمذهل، الذي يُعَدّ أحد أهم الدراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية التي نُشرتْ في العقد الماضي، أبلى أوزغور كوجا بلاءً حسنًا في تحليل آراء المفكرين المسلمين البارزين حول السببية من حيث العلاقة بين الله والبشر والطبيعة، من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العشرين. وبعد أن تناول اللاهوتيين، المعتزلة والأشاعرة الأوائل، يركز كوجا على أحد عشر مفكراً: فيلسوفان هما ابن سينا [1037] وابن رشد [1198]، وثلاثة علماء أشاعرة هم الغزالي [1111]، والرازي [1209]، والجرجاني [1413]، وستة صوفيين هم السهروردي [1191]، وابن عربي [1240]، والقونوي [1274]، والقيصري [1350]، والملا صدرا [1640]، وسعيد النورسي [1960].

تكثُر الأسباب التي تدعو للإشادة بكتاب كوجا، فتغطيته لأكثر من ألف عام تُعَدّ إنجازاً متفرّدًا. إنه مكتوب على أكمل وجه، كما أنه بالغ العمق والثراء، ومما يدعو إلى الإعجاب أن كوجا استعمل مصادر أولية متعددة اللغات، بالإضافة إلى مناقشة المصادر الثانوية الضرورية حول المفكرين الأحد عشر. إن قدرة المؤلف على تلخيص مدارس الفكر المختلفة بشكل تحليلي وغير متحيز مع الإدلاء بآرائه عند الضرورة، أمر يستدعي الإشادة ولاحترام.

الإسلام والسَّببية والحرية

من العصر الوسيط

حتى العصر الحديث

أوزغور كوجا

الإسلام والسَّببية والحرية

من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

ترجمة

إياس حسن - أحمد م. أحمد

منشورات نادي الكتاب

الإسلام والسَّببية والحرية
من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

أوزغور كوجا
ترجمة: إياس حسن - أحمد م. أحمد



الطبعة الأولى - 2024
978-603-04-5198-2
رقم الإيداع: 1444/9097

هذا الكتاب ترجمة لـ
Islam, Causality, and Freedom: From the Medieval to the Modern Era
ÖZGÜR KOCA



منشورات نادي الكتاب
المملكة العربية السعودية - الرياض
طريق الملك عبد العزيز - مجمع الفناء الخلفي
publications@club-book.com



يمكنك شراء الكتاب من الموقع
www.club-book.com
@BC__Pub

المحتويات

تنويه من المترجمَين

اعتمدنا في نقلنا الاقتباسات الواردة في الكتاب على المصادر العربية في حال توافرها، تمثلت الصعوبة في أنَّ المؤلف لجأ في معظم هذه الاقتباسات إلى أخذها من ترجماتها الإنكليزية، مما طرح أمامنا صعوبة في البحث عنها؛ وذلك لعدم توافق الصفحات بين النسختين، العربية والإنكليزية، وهذا منعنا في حالات قليلة جدًّا من الوصول إلى الاقتباس المقصود بنصه العربي، فنعتذر سلفًا من القارئ الكريم.

الإسلام والسَّببية والحرية

يقدم أوزغور كوجا في هذا الكتاب عرضًا شاملًا للتصورات الإسلامية للسببية والحرية منذ العصر الوسيط وحتى العصر الحديث.

بناءً على هذه المعاينة، يحدد كوجا ويسبر بعض التيارات الرَّئيسة في السجال حول السَّببية والحرية.

كما يناقش التبعات المحتملة لوجهات نظر المسلمين حول السَّببية ضمن السجالات المعاصرة بشأن الدين والعلم.

يشكّل الكتاب دعوة للمسلمين وغير المسلمين لاستكشاف جانبٍ غنيّ، لكنه منسيّ إلى حدٍّ كبير، من تاريخ الفكر الإسلامي.

أوزغور كوجا أستاذ مساعد في الدِّراسات الإسلامية والفلسفة في كليّة Bayan بيان كليرمونت الإسلامية للدراسات العليا.

ومِحْوَرُ أبحاثِه: الفلسفةُ الإسلامية، واللاهوت، والتصوف، والبحث في العلم والدين.

إلى زوجتي المحبة والداعمة آيسين

وإلى أولادي الثلاثة المذهلين، بيرين، وريان، وألب إرن.

تنويه

استخدمتُ في هذه الدراسة كلًّا من ترجماتي الخاصة والترجمات الموجودة، وقد أجريتُ شيئًا من التعديل على بعض الترجمات الموجودة، وأشرتُ إليها في الحواشي.

شكر وتقدير

أُنجِز البحث في هذا الكتاب وإعادة كتابته على مدى سنوات عدة في بيئة ودية في كليّة بيان Bayan للدراسات الإسلامية العليا.

أشعر بالامتنان لزملائي كافة في بيان، كما أنني مدين بشكلٍ خاص لجهاد ترك ومنير شيخ اللذين عملا بنشاطٍ ليتيحا لي الوقت الأكاديمي الـمَصوْن والبيئة البحثيّة، وكان لي الشرف في أن أحظى بمساعدتهما الكفء ودعمهما المفعم بالحماس.

أود أن أشكر الأساتذة: أحمد كورو، وجوخان باجيك، وأحمد الويشة، وزين قسام، وستيفانو بيغلياردي، ونظيف مختار أوغلو، وأنصار ديميركان على معاونتهم القيمة في إعداد هذا الكتاب، فضلًا عن تعليقاتهم المتبصّرة، ومساعدتهم في أثناء عملية الإعداد له.

وأوجّه شكري الخاص للبروفسور فيليب كلايتون، فقيمة توجيهه ومعرفته ودعمه لعملي ليس لها حدود. كذلك لطاقم المكتبة في كليّة كليرمونت للاهوت امتناني العميق: لجهدهم في توفير المساعدة الكفؤة واستجلاب المراجع التي احتجتها بسرعة من أصقاع العالم المختلفة.

كما أنني ممتنّ لقرّاء دار جامعة كامبريدج للنشر المجهولين الذين قرأوا المخطوطة بعناية بالغة، وقدموا تعليقات مفصلة ونيِّرة.

وبالنسبة ليّ، لم يكن هناك مَن يفوق في الأهمية أفرادَ عائلتي في مواصلة هذا المشروع. زوجتي، آيسين كوجا، حاضرة في كل صفحة من هذه الدراسة.

إن حبها وصبرها يشمل العمل برمّته. ولولا دعمها واحترامها لعملي، لما كنتُ قادرًا على فعل شيءٍ يُنتَظَر من الأكاديمي القيام به.

سأتذكر دائمًا لطفها وأناتَها خلال دراساتي، فضلًا عن تفانيها في سبيل أولادنا الثلاثة المذهلين: بيرين، وريان، وألب إرِن.

المقدمة

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ سورة الأنفال، آية 17

«واختياره هو الذي اختار كل أنواع الاختيار، واختياره كالفارس "مخفي" في الغبار. واختياره هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستندًا على الاختيار». - (الرومي، مثنوي، الجزء الخامس، 3087).

أتناول في هذا الكتاب طروحات مختلفة للسببية صاغها لاهوتيون (متكلمون) وفلاسفة وصوفيون مسلمون. وأبحث فيه أيضًا كيف أسسوا الحرية في النظام المخلوق باعتبارها امتدادًا لإدراكهم للسببيّة.

وبناءً على هذا البحث، سأحدد، وأسبر، بعض التيارات الرّئيسة في الجدال حول السّببية والحرية، وسوف أناقش أيضًا الآثار المحتملة لوجهات نظر المسلمين بشأن السّببية في الجدل المعاصر حول الدين والعلم.

أما الشخصيات المحورية التي سوف أدرسها في هذا الكتاب، فهي متكلمو المعتزلة والأشاعرة الأوائل، وابن سينا (980-1037)، وأبو حامد الغزالي (1058-1111)، وشهاب الدين السهروردي (1154-1191)، وابن رشد (1126-1198)، وفخر الدين الرازي (1149-1209)، ومحيي الدين بن عربي (1165-1240)، وصدر الدين القونَوي (1210-1274)، وداؤود القيصري (1260-1350)، والسيد الشريف الجرجاني (1340-1413)، وملا صدرا [صدر الدين الشيرازي] (1571-1640)، وسعيد النّورسي (1877-1960).

لماذا السَّببية والحرية؟

ما طبيعة العلاقة بين السَّبب والنتيجة؟[1] هل هي علاقة ضرورية أم ممكنة؟ وإلى أي مدى يمتلك البشر والكائنات الأخرى فاعلية سببية؟ ما القاعدة الميتافيزيقية لفاعلية الموجودات السَّببية؟ كيف يمكن مواءمة الإرادة والعلم والقدرة الإلهية الكاملة مع حرية الإنسان؟

هذه الأسئلة وأمثالها حول السَّببية والحرية مهمة بشكل أساسي لأي دين ولأسباب عديدة، ويمكن أن نأتي على ذكر بعض منها هنا.

---

(1) كلمة السَّبب أو العلة تعني في القواميس الكلاسيكية: "رابط"، أو "حبل"، أو "طريقة" تُستخدم للوصل أو للربط بين شيئين. السَّبب هو الذي ترتبط به النتيجة أو الذي يمكن بوساطته بلوغها أو الوصول إليها (مسبِّب، مؤثر). انظر، على سبيل المثال: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، مج2، 924، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، مج1، 458-459، الجرجاني، كتاب التعريفات، لايبزيغ (Lipsiae: Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845), 121؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، مج1، 295، ابن فرك، كتاب الحدود في الأصول، تح. محمد السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، 159-160. استخدمت كلمة سبب في القرآن بصيغة المفرد (سبب) والجمع (أسباب). مرة أخرى، في السياق القرآني، عادة يعني ذلك ما يربط شيئين ببعضهما (22/ 15، 18/ 84-85، 89-92؛ 2/ 166؛ 38/ 10، 40 / 36-37). والعلة تعني المرض، السَّبب، التولد، العذر... إلخ. المصطلح غير مذكور في القرآن. يستخدم اللاهوتيون الأشعريون والمعتزلة بشكلٍ عام تصوري السَّبب والعلة بالتبادل. ومع ذلك، يميز القاضي عبد الجبار النيسابوري بين سبب وعلة على أساس مفهوم الضرورة. يشير مصطلح "علة" إلى علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة، بينما يشير "سبب" إلى علاقة إرادية. انظر، على سبيل المثال القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 16 مجلد. تح. إبراهيم مدكور، طه حسين، وعدد من المحررين (القاهرة: الدار المصرية، 1962-5)، التاسع، 48-50، النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تح. رضوان السيد ومعن زيادة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979)، 70. وبالمثل، يرى ابن حزم (994-1064) أن مفهومي السَّبب والعلة يمكن تمييزهما على أساس قابلية انفصالهما عن النتيجة، فالسَّبب يمكن فصله عن النتيجة، كما هو الحال في علاقة الفاعل بأفعاله. و"العلة" تحدث بالضرورة مع أثرها مثل لهب النار أو حرارة النار. يبدو أن العلة تنطوي على آثار أكثر جبرية من السَّبب. يشير السَّبب إلى فاعل يمكن أن يوجد بشكل منفصل قبل أثره وبعده، في حين أن العلة توجِب وتحدث معًا آثارها. انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1980)، 1، 41. راجع:
Osman Demir, Kelamda Nedensellik: Ilk Dönem Kelamcīlarīnda Tabiat ve Ynsan (Istanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlīğī, 2015), 23-24.

أولًا: للطريقة التي نفهم بها العلاقاتِ السَّببيةَ في العالم الطبيعي تأثيرات جوهرية على العديد من المسائل اللاهوتية والفلسفية الخلافية.

يخبرنا هذا الفهمُ عن إدراكنا للعلاقة بين الله والكون، وهذا الإدراك بدوره، له تأثيرات مهمّةٌ في تصورنا للعلاقة بين الله والفرد. وقناعاتنا حول ما إذا كانت العلاقات السَّببية الضرورية منها أو الممكنة، تشكل تفكيرنا حول الحرية والوعي والإجابات التي نقدمها للمشكلات اللاهوتية في نظرية العدل الإلهي وعلم الأُخرويات.

ثانيًا: تؤثر مسألة السَّببية بشكل كبير في الميول الروحية والصوفية التي تتميز عادةً بتوكيدها على الحضور الإلهي في العالم، وهو حضور يقوم على تصوُّر محدد للسببية.

فالصوفيون يرفضون عادة في معظم الأديان وجود إله بعيد يتموضع في بداية سلسلة طويلة من السَّببية؛ ونظرًا لأن إدراكنا للسببية يصوْغُ أيضًا فهمَنا للعلاقة بين الله والفرد، فإنه يؤثر في الحالة الروحية للفرد في الشعائر والطقوس الدينية.

ثالثًا: تتعلق مسألة السَّببية بنقاشات المنطق والإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، مثلًا، تفيد إحدى فرضيات المنطق الكلاسيكي بأن العلاقات المتسلسلة المتماسكة بين السَّبب والنتيجة تشكل أساسًا صالحًا للقياس المنطقي البرهانيّ.

لكن النزعة الظَّرفية الأشعرية* تشكك بوجود الضَّرورة في هذه العلاقات لأسباب لاهوتية عديدة دُرِست في هذا الكتاب.

ففي حالة القائلين بالظَّرفية من المسلمين، يبدو أن شكَّهم بخصوص الارتباط الضروري بين السَّبب والنتيجة قد أوصل إلى نوع من "النزعة

(*) ترجم هذا المصطلح في موسوعة لالاند الفلسفية إلى (الظرفية) وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة إلى "مذهب المناسبة"، وجاء في شرحه رقم (924): المناسبة ظرف يهيئ لحدوث نتائج معينة ومذهب المناسبة قال به مالبرانش (1715م)، ويتلخص في أن المخلوقات وأفعالها مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعلها الله وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعري. والكلمة في الاستعمال الإسلامي هي الاقتران أو جريان العادة وهي تجمل معنى المقولة المشهورة علاقة الأسباب بمسبباتها عندها لا بها، وقد آثرنا استخدام كلمة المناسبة غالبًا طيلة الكتاب متابعة للأصل الأجنبي، ثم استعملنا مصطلح (الاقتران) عند الحديث عن الغزالي خاصة؛ مراعاة لمصطلحه الذي بدأ به المسألة السابعة عشرة من كتابه "تهافت الفلاسفة". (التحرير)

التجريبية* التي شككوا من خلالها بالقوة الاستدلالية للمنطق الأرسطي وتصور الكليّات، ثم رفضوها في النهاية.

وهذا ما أدى أيضًا إلى مناقشة حيويّة حول الفرق بين ما يتصوره الذهن والحقيقة في الخارج.

رابعًا: تؤثر مسألة السّببية بشكلٍ كبير على النقاشات حول الدين والعلم، ويتمثل أحد التحديات في هذا المجال بوجود نظريات للسببية تحافظ على صرامة المنهج العلمي إلى جانب الإحساس بالحضور الإلهي في العالم.

إن إنشاء نظريات كهذه يتطلب فهمًا مُحْكَمًا للطبيعةِ العميقة للسببية.

كما أن مسألة الكيفية التي يتم بها تأسيس الحرية ضمنَ النظام المخلوق والنظام الإلهي هي أيضًا شديدة الأهمية لأي دين كي يؤسس: الاستقلالية البشرية، والفاعلية الأخلاقية، والمسؤولية.

إن التوفيق بين حرية الخليقة والله العليم، القدير، الباقي، والجبر، هو أحد المشكلات الرّئيسة التي ناقشها بشدة المتكلمون والفلاسفة والصوفيون المسلمون على مدى قرون عديدة.

وهذا أحد الأركان الأساسية لمجمل التّفكير اللاهوتي والفلسفي، إذ من دون الحرية، يبدو أن تصورات مثل: المساءلة، والحساب، والوحي، والأوامر والنواهي الإلهية، والعدالة سوف تتداعى.

يمكن أيضًا تتبع الآثار الناجمة عن الاعتقادات حول السّببية والحرية في مجالات متنوعة، مثل: السياسة والاقتصاد.

ولن نبالغ إذا قلنا إن الافتراضات الواعية أو اللاواعية حول السّببية والحرية تشكل خلفية دائمة لإجاباتنا على هذه الأسئلة وما يشبهها في العديد من مناحي الحياة، وتؤثر فيها.

انتقاء العلماء:

هناك أسباب عديدة وراءَ اختياري المتكلمين والفلاسفة المذكورين أعلاه؛ ليكونوا محور هذه الدراسة.

أولًا: حظيتْ هذه الشخصيات الاستثنائية، منذ فترة طويلة، ويرجَّح أنها ستظل كذلك، باهتمام واسع النطاق في أرجاء العالم الإسلامي.

ومن ثم، فإن وجهات نظرهم تكتسب أهمية خاصة.

ثانيًا: يمكن النظر إلى هؤلاء العلماء على أنهم أهم ممثلي المدارس والتوجهات الفلسفية واللاهوتية والروحية الأكثر شهرة في التقاليد الإسلامية. على سبيل المثال: يمكن إدراج علماء اللاهوت المعتزلة والأشاعرة الأوائل، والغزالي، والجرجاني، والرازي، والنُّورسي ضمن الجماعة التي يطلق عليها تسمية (المتكلِّمون) التي تُترجم عادةً بـ "علماء اللاهوت".

ويُعد ابن سينا وابن رشد الممثلَين الرَّئيسين للمدرسة المشّائية في الفلسفة الإسلامية (المشّاؤون) التي تحاول التوفيق ما بين المبادئ الأرسطية والأفلاطونية المحدثة والوحي الإسلامي. وينتمي السهروردي وملا صدرا إلى (الإشراقيين) الذين يرغبون أن يوفقوا بين جوانب التَّجربة الروحية والجوانب النظرية للفلسفة.

ويُعدّ ابن عربي والقونَوي والقيصري من بين ألمع ممثلي الميتافيزيقا الصوفية والثيوصوفية.

وبذلك، فإن دراسة فكرِهم ستؤدي إلى فهمنا لكيفية معالجة المدارس الرَّئيسة في التقليد الإسلامي لمسألتي السَّببية والحرية.

ثالثًا: سنجد أيضًا أن هؤلاء العلماء قدموا مساهمات كبيرة في الجدال حول السَّببية والحرية، فلكي أسبر ظهور الطروحات الظَّرفية occasionalist وتطورها، تفحصت المناقشة المبكرة بين متكلمي المعتزلة والأشاعرة.

كذلك تقدم فلسفة ابن سينا تحليلًا للموضوع من منظور ميتافيزيقي ومادي [فيزيقي]، ويقدم تصوراته عن الوجود والماهية إطارًا ميتافيزيقيا أثر بعمق في طروحات الفلاسفة والصوفيين في القرون اللاحقة.

وتُظهِر كتابات الغزالي كيف يمكن صياغة رد ظرفي على ابن سينا.

وعلى الرغم من أن الغزالي يكرر في الغالب حجج متكلمي الأشاعرة

السابقين، فإنه يقدم أيضًا تطبيقًا جديدًا لمبدأ "الترجيح بلا مرجح" الذي أصبح بعد ذلك أحد الأعمدة الأساسية للنزعة الظَّرفية في الحقبة الوسيطة.

كما تمكّن من إثارة بعض الاعتراضات المهمة لتوليفة ابن سينا بين الأفكار الأرسطية والأفلاطونية المحدثة حول السَّببية التي أثرت بدورها في فكر ابن رشد.

يركز الغزالي على الجانب اللاهوتي للمناقشة، ولا يبدي اهتمامًا بالاعتراضات الكوسمولوجية لطبيعيات [فيزياء] ابن سينا.

يأخذ الرازي الاعتراض ويرد على مذهب المادة والصورة hylomorphism عند ابن سينا مستخدمًا الهندسة الإقليدية، ويطور قائمة من الحجج الجديدة للدفاع عن النزعة الذرية.

لقد أدى رد الرازي ومساهمات الجرجاني إلى ظهور فلسفة ظرفية للعلم تتميز بموقف براغماتي متشكك تجاه النماذج العلمية السائدة.

وقد كان ابن رشد مهمًا في إعادة صياغة وتطوير جوانب محددة من توليفة ابن سينا بعد نقد الغزالي.

وتقدم كتابات السهروردي تقييمًا للموضوع، وذلك باستخدام تشبيه النور، وتقترح أن أساس كل السَّببية هو إشعاع النور الإلهي على الماهيات، وأن السَّببية الثانوية فعالة؛ بسبب مشاركة تلك الماهيات في النور الإلهي.

ويقدم ابن عربي تفسيرًا تشاركيًا للسببية انطلاقًا من تصور الوجود، كما يدمج بعض العناصر الظَّرفية ضمن السياق الأكبر للميتافيزيقا. ومن أتباع ابن عربي، يقدم القونوي والقيصري في كتاباتهما مزيدًا من التقييم الفلسفي لبعض الأفكار المنسوبة إلى الفلاسفة، مثل: السَّببية الثانوية والفيض، والأفكار المنسوبة إلى الأشاعرة، مثل: الخلق المستمر، وخرق السنن الإلهية والترجيح.

تشير كتاباتهما إلى أن الممثلين اللاحقين للميتافيزيقا الصوفية اعتمدوا

بشكل انتقائي أفكارًا تدافع عنها مدارس مختلفة، وذلك باستخدام الممكنات الفلسفية التي اقترحها تصورا الوجود والماهية.

وتقدم كتابات ملا صدرا نظرة ثاقبة حول كيفية تقييم مسألتي السَّببية والحرية في الفلسفة الإسلامية اللاحقة.

ويعد طرح النُّورسي حالة مثيرة للاهتمام من حيث اعتماده الظَّرفية بشكل معاصر، ويضع النُّورسي أيضًا الظَّرفية في حوار مع الميتافيزيقا الصوفية، وينشئ تصورَ عدم التناسب السَّببي الذي يمكن عدُّه تطورًا جديدًا ضمن التقاليد الظَّرفية.

من المأمول أن تسمح لنا هذه الأطروحات برؤية: ظهور الطروحات الظرفية والتشاركية للسببية ومزيدٍ من المقاربات التوليفية، وتطورها، وما بينها من اتصالية، وانقطاعات، وقابليتها للتكيف فيما بينها.

لقد حاولتُ اتّباع مقاربة سياقية في أثناء دراسة هؤلاء العلماء، فعندما استقصيت التفسيرات الظَّرفية، مثلًا، حاولت وصف السمات البارزة للإطار اللاهوتي الأكبر الذي ظهرت فيه نظرية السَّببية هذه وتطورت.

وهكذا دُرس ظهور النظرية الظَّرفية من منظور التصور الأشعري العام للعلاقة بين الله والكون، ومن منظور الاتجاه العام للمدرسة "الأشعرية" لتحويل مفهوم "الإمكان" إلى منهج عمل للتفكير في جميع الأسئلة: اللاهوتية، والفلسفية، والكوسمولوجية؛ من أجل الحفاظ على كل من الإرادة والحرية الإلهيتين.

وكذلك سعيت إلى فهم الطروحات التشاركية والنماذج الهجينة الأخرى ضمن الإطار الميتافيزيقي الأكبر الذي أُنشِئت فيه. ومن ثم بدأت تحليلي، في كل هذه الحالات، من مفهومي الوجود والماهية اللذين يوفران منظورين غنيين لمسألتي السَّببية والحرية، ويسمحان بتفاعلات مثيرة للاهتمام بين التفسيرات المختلفة للسببية، ويؤديان إلى توليفات متينة.

أعي تمامًا أن معالجتي لمسألتي السَّببية والحرية في هذا الكتاب ليست نهائية ولا شاملة.

ستكون هناك حاجة إلى العديد من الكتب والمقالات قبل إنصاف موضوع معقد مثل هذا الموضوع.

ومع ذلك، لدي ثقة بأن هذا الكتاب سيعزز فهمنا للموضوع.

وأخيرًا، آمل أن أقنع القارئ بأن النقاشات حول السَّببية والحرية في تاريخ الفكر الإسلامي واسعةُ النطاق ومهمة ولا تزال حية.

طيفٌ من النظريات حول السَّببية:

سوف نناقش في الصفحات القادمة أن الفلاسفة والمتكلمين والصوفيين المسلمين طوروا مجموعة من النظريات حول السَّببية.

تسمح لنا دراسة هذه النظريات عن كثب بتحديد واستكشاف اتجاهات رئيسة محددة فيما بينها.

أول هذه الاتجاهات هو مذهب الاقتران أو المناسبة.

سندرس ظهور هذا التقليد وتطوره على نطاق واسع في الفصول التالية، غالبًا ما تَدّعي الأطروحات الظَّرفية أن الكائنات المحدودة ليست لها فعالية سببية، فالله يخلق السَّبب والنتيجة، ويربطهما ببعضهما بعضًا في نمط اعتيادي مفروض على نفسه، ومن ثم لا توجد علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة، بل يوجد ربط ثابت فحسب.

وسندرس في الفصل الأول أن ظهور هذه الأطروحات ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمناقشات التي جرت في الفترة المبكرة حول العلاقة بين الصّفات الإلهية والله، والتأكيد القرآني على الحرية والهيمنة الإلهيتين، والكوسمولوجيا [علم الكونيات] الذرية.

يؤدي التركيز على الإرادة والحرية الإلهيتين إلى إنكار أي نوع من الضَّرورة في الله أو في العالم. ويُستبدل بمفهوم الضَّرورة مفهوم الإمكان، فيصبح مفهوم الإمكان إذًا هو العقيدة المركزية للنظرة الظَّرفية إلى العالم، مُشكّلة اعتقاداتها بدءًا من الأبستمولوجيا وعلم الأخرويات، إلى الأخلاق والنبوة.

هناك أيضًا نسخ مختلفة من الأطروحات التشاركية.

تستوعب هذه الأطروحات في العادة الفهمَ الأرسطي للسببية ضمن السياق الأكبر للفهم التشاركي للسببية.

سندرس بالتفصيل في الفصول التالية كيف دمج الفلاسفة والصوفيون المسلمون هذه الأطروحات في أطر ميتافيزيقية أكبر.

وحول هذه النقطة، قد تكون مقدمة قصيرة لبعض الاعتقادات الأساسية للأطروحات التشاركية الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية مفيدة لفهم مجموعة الأفكار حول السَّببية التي دُرِست في هذا الكتاب.

يمكن العثور على نسخ مختلفة من الأطروحات التشاركية في الفكر الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث. إذ يقبل أفلاطون وجود الصور (المُثُل)، مثل: الجميل، والصالح، والعادل، وما إلى ذلك، ويستخدمها كتفسيرات لجميع الأشياء الأخرى. "اتفق على الوجود الفعلي لكل واحد من المثل"، ثم "على أن كل شيء آخر بمشاركته فيها يحمل تسميتها"[(2)]. الأشياء هي على ما هي عليه؛ لأنها تشارك نفس المُثُل[(3)]. يكون الشيء جميلًا؛ لأنه به شيئًا يشترك فيه مع مثال الجمال؛ أو لأن الجميل حاضر في ذلك الشيء الجميل[(4)]. الجميل هو "نفسه بنفسه مع نفسه، إنه دائمًا في صورة واحدة، وجميع الأشياء الجميلة الأخرى تشترك في ذلك، بحيث عندما توجد هذه أو تزول، لا يصبح هذا أصغر أو أكبر قليلًا، ولا يعاني أي تغيير"[(5)]، ومن ثم "ليس هناك ما يجعل الشيء جميلًا إلا ذلك الجمال المشار

---

(2) Plato, Complete Works, ed. John M. Cooper with introduction and notes, ass. ed. D. S. Hutchinson (Cambridge, UK: Hackett, 1997), Phaedo, 102b.

[فيدون، ترجمة عزة قرني، القاهرة، 1973. ص219].

(3) المُثُل تجعل أيضًا المعرفة ممكنة، يجب أن يكون هناك شيء مستمر في عالم الجريان هذا: "لا نستطيع أن نقول كلامًا معقولًا يا كراتيليوس بأنه توجد معرفة على الإطلاق، إذا كان كل شيء في حالة انتقال وكان لا يوجد شيء ثابت... ولكن إذا وجد ذاك الذي يَعرِف ذاك الذي يُعرَف، في أي وقت، ووجد أيضًا الجميل والخير وكل شيء آخر، فإنني لا أعتقد بأنها [هذه الأوضاع] تستطيع أن تشابه الحركة أو الجريان كما افترضنا سابقًا". كراتيلوس، 440. ب. Cratylus, 440. b.
[محاورة كراتيليوس، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عماد الأردن، 1995. ص 207-208]

(4) Plato, Complete Works: Phaedo, 100d.

(5) Plato, Complete Works: Symposium, 211b.

إليه "[6]، وجميع الأشياء الحرة تكون حرة عن طريق [صفة] الحر، وكل الأشياء القادرة تكون قادرة عن طريق [مثال] القادر، وهكذا. يشير هذا المنطق إلى أن المثُل هي أسباب تجلياتها في الواقع المحسوس: "ولكن المرء ما أن يدركه (مثال الخير)، حتى يستنتج حتمًا أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا"[7].

ما هي بالضبط مشاركة المادة في الصورة؟

تحاول بعض كتابات أفلاطون والتقاليد الأفلاطونية الحديثة اللاحقة الإجابة على هذا السؤال، ففي بداية [محاورة] برمينيدس، سأل برمينيدس سقراط، كيف تشارك الصور في الموجودات الفردية[8]. إذا فعلت ذلك بكاملها، فإن الصور تكون منفصلة عن نفسها. لذلك، يجب أن توجد الصور في الموجودات في جزء فقط.

يشير هذا أيضًا إلى بنية متدرجة في العالم، وتشارك فيها الموجودات في الصور بدرجات متفاوتة. على سبيل المثال: لا يشارك كل شيء في الجميل بالدرجة ذاتها. هذا هو السَّبب في أنه يمكن للمرء أن "يبدأ من الأشياء الجميلة"، ويستخدمها مثل: "السلم المتدرج [الدرج الصاعد]"[9] من أجل "رؤية الجمال الإلهي في ذاته" الذي هو "مطلق، خالص، غير مخلوط، غير ملوث بـ: لحم، أو ألوان، أو أي عوالق أخرى مما يفنى"[10]. وهكذا، فإن الشخص الذي "يسلّم بوجود الجمال في ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال في ماهيته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء

(6) Plato, Complete Works: Phaedo, 100d. [فيدون. ص216].

(7) Plato, Complete Works: Republic, 517b.
[جمهورية أفلاطون. ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004. ص406]

(8) "قل لي هذا الأمر: هل تعتقد بوجود بعض الصور كما تقول، والأشياء الأخرى بمشاركتها هذه الصور تستمد منها ألقابها؟"... "فأجاب سقراط: "بكل تأكيد". أفلاطون، الأعمال الكاملة: برمينيدس، 131 أ. [البرمنيذس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، وزارة الثقافة، دمشق. 1976. ص 158].

(9) Plato, Complete Works: Symposium, 211c

(10) bid., 211e.

وبين الجمال، وبين الجمال وبين هذه الأشياء"، إن هذا الشخص "متيقظ بالتأكيد"[11].

في برمنيدس، يقدم أفلاطون الواحد كأساس للصور.

إن المشاركة في الصور هي المشاركة في الواحد. ومع ذلك، فإن هذه المشاركة لا تجعل الموجودات متطابقة مع الواحد.

إنها تقع بين الوجود واللاوجود؛ لأن الموجودات تشارك في وقتٍ واحد في الوجود واللاوجود. "أليس أفضل ما نفعله هو أن نضعها (الكائنات) بين الوجود واللاوجود؟

ذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر غموضًا من اللاوجود، وبالتالي، لا يمكن أن تكون أقل وجودًا منه، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحًا من الوجود، وبالتالي، أكثر وجودًا منه"[12]. بسبب هذه الوسطية، لا تنتمي الموجودات إلى أن تكون أو لا تكون. "الشيء الذي يشارك في الوجود واللاوجود الذي لا يمكن أن يجد في الحق وجودًا خالصًا أو لا وجودًا مطلقًا"[13].

تشارك الموجودات في الوجود، ولكنها ليست الكائن المطلق والخالص. "وأخذ الله من الجوهر 'الدائم الثبات على حالٍ واحدة' وغير القابل للانقسام، ثم من الجوهر المنقسم المحدث في الأجسام، ومزجهما وصنع منهما صنفًا ثالثًا... كل قسم مُستمَد أصلًا مما هو عين ذاته، ومن الآخر ومن الجوهر الممزوج الناتج عنهما"[14].

نرى مقاربة مشابهةً في التقليد الأفلاطوني المحدث لمسألة المشاركة. كتب

---

(11) Plato, Complete Works: Republic, 476d. [جمهورية أفلاطون. ص359].

(12) Ibid., 479d. [جمهورية أفلاطون. 364].

(13) Ibid., 478e [نفسه، ص 363].

(14) Plato, Complete Works: Timeaus, 35a-b.
[الطيماوس وأكريتيّس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق. 2014. ص 210-211]

أفلوطين أن جميع الكائنات (panta ta onta) مدينة بكينونتها للواحد (toi eni esti onta)[15].

يمنحنا الواحد باستمرار المشاركة في وجوده؛ لأن الواحد هو ما يكون One is what it is.

إن كينونة الواحد هي كينونة كل الأشياء الموجودة، الواحد هو "كل الأشياء ولا واحد منها"[16]. إنه ليس أيًا منها؛ لأن الواحد هو وحدة غير متمايزة ويتجاوز الكثرة، وهو كلها، لأنه يجب أن يحتويها جميعًا أيضًا.

هذا يجعل الواحد "في كل مكان ولا مكان" بدون تقييد، وعلى غِرار أفلاطون، تضع الأفلاطونية المحدثة العالم بين المطلقين: الواحد والمعدوم. والعالم يشارك في كل من الواحد والمعدوم.

لماذا تشارك الموجودات في الواحد؟

لأنه لا يمكن حرمانها من الواحد؛ لأنه "لا شيء يمنع [الواحد] أن يشترك في الكثرة"[17]. الموجودات ليست مثل الواحد أيضًا، "وقد يشترك هذا في الواحد، وهذا أمر واضح؛ لأنه شيء آخر غير الواحد، وإلا لما كان اشترك في الواحد، بل كان هو نفسه الواحد"[18].

أفضل طريقة للتفكير في هذا الغموض هي من خلال فكرة المشاركة. "بيد أن الأشياء الأخرى لا تُحرم تمامًا من الواحد، بل تشترك فيه من بعض

---

(15) Plotinus, The Enneads, trans. Stephen MacKenna. Abridged and edited by John Dillon (London: Penguin Books, 1991), VI. 9. 1. 1-2

(16) Plotinus, Enneads, V. 2. I. 1-3 and VI. 7. 32. 12-14.

أيضًا عند أفلاطون، "من حيث هو (الواحد) في الموجودات الأخرى فهو يلامسها، ومن حيث هو في ذاته، لا بد أن يُمنع من ملامسة الأشياء الأخرى".

Plato, Complete Works: Parmenides, 148e;

"الواحد يلامس الموجودات الأخرى ونفسه، ولا يلامسها". Parmenides, 149d.

[البرمنيدس، الصفحتان 231، و234 على التوالي].

(17) Plato, Complete Works: Parmenides, 160e. [البرمنيدس، ص284].

(18) Ibid., 158a. [نفسه، ص267].

المناحي"[19].

تشير فكرة المشاركة إلى أن الأشياء ليست متطابقة مع، ولا منفصلة عن، الواحد. هي فقط تشارك في الواحد. يكتب أفلوطين: "إذا كان أي شيء يأتي من الواحد، فلا بد أنه شيء مختلف عنه، وفي كونه مختلفًا، فهو ليس واحدًا؛ لأنه إذا كان كذلك، فسيكون ذلك الواحد"[20].

في الطيماوس، يؤكد أفلاطون أيضًا أن الخير يشارك وجوده مع موجودات أخرى ليأتي بها إلى الوجود.

ففي تعريف الخير أن يشارك خيره ووجوده. "وإحراز الوجود، بحقك، ألا تسميه حدوثًا؟"[21].

فالوجود إذًا شيء يُعطى للأشياء، "وهل وُزِّع الوجود على كل الموجودات ـ وهي كثرة ـ، فلم يحرم منه أحدها، لا أصغرها ولا أكبرها؟

إذ كيف يمكن أن يحرم أحد الموجودات من الوجود؟

لا يمكن مطلقًا، فقد تقطع الوجود إذًا ما أمكن إلى أدق القطع وأضخمها وأوسعها انتشارًا، وتقسَّم أكثر من الجميع، فله أقسام لا تُحصى"[22]، وتتفق الأفلاطونية المحدثة مع هذا الطرح.

ينطلق العالم من الخير، "الخير ينتشر" (bonum diffusivum sui)، فالواحد لا يحتفظ بكماله لنفسه، ولا يضنّ على الكائنات الممكنة بمشاركتها في كماله[23].

---

(19) Ibid., 157c.

"ومن ثمة سيكون الواحد مشابهًا ولا مشابهًا الأشياء الأخرى، ومن حيث هو غير، يكون مشابهًا، ومن حيث هو عين الشيء، لا مشابهًا" Parmenides, 148c.

[نفسه ص265 و230 على التوالي]

(20) Plotinus, Enneads, V. 3. 15. 35-41.

(21) Plato, Complete Works: Parmenides, 156a. [البرمنيدس، ص 258]

(22) Plato, Complete Works: Parmenides, 144b. [نفسه، ص214].

(23) Plotinus, Enneads, V. 4. 1. 23. ff.

إن فعل إغداق الكينونة هذا هو الذي يسمح للكيانات بالمشاركة في كينونة الواحد.

أضف إلى ذلك أن هذه المشاركة في وجود الواحد هي أساس الفعالية السَّببية للموجودات وحريتها. حتى صور أفلاطون ترتكز على أساس سببية الواحد. إن الوجود الكلي للواحد ومفارقته يُدخِلان سببية الواحد في جميع مستويات سير العالم(24).

ولهذا السَّبب يلاحظ أفلوطين أن "الواحد هو قوة كل الأشياء" (*dynamis panton*). كذلك، بالنسبة إلى أفلاطون، إن المشاركة في الوجود هي سبب سير العالم. هناك تغيير [حركة] في العالم؛ لأنه "يشارك في الوجود"(25).

إن التفسير الأرسطي للسببية ترك أثره بعمق في تصور العلماء المسلمين للعلاقات السَّببية. واحدة من أكثر أفكار أرسطو تأثيرًا هي أن السَّببية شرط أساسي للمعرفة الصحيحة.

فالأسباب [العلل] الأربعة: (المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية) هي أدوات لا غنى عنها لأي تقصٍّ ذي مغزى للعالم المادي من حولنا(26).

هذه العملية تشبه انتشار شعاع الشمس.
Enneads, V. 1. 6. 28-40, V.3.12.39-44, V. 4. I. 23-41.
وهذا يفسر أيضًا كيف تؤدي الوحدة إلى الكثرة. إن ما يصدر عن الواحد يجب أن يكون مختلفًا عن الواحد، ومن ثم هناك كثرة في الأشياء. انظر، على سبيل المثال،
3. 15. 1-11 and VI. 7. 8. 17-32.
الجوهر هو النقطة التي يتلاشى فيها الفيض في ظلام دامس. لا يمكن أن ينتهي التدفق الخارج من الواحد حتى تظهر كل الممكنات إلى الوجود.
Enneads, IV. 8. 6.; V. 2. 2. 1 ff.

(24) هذا ما يسميه ر. واليس Wallis سببية صورية eidectic في الأفلاطونية المحدثة، الطبعة الثانية.
(London: Duckworth, 1995), 126, 155.

انظر أيضًا:
Costa D'Ancona, "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle," in The Cambridge Companion to Plotinus, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 361

(25) Plato, Complete Works: Sophist, 256a.

(26) Aristotle, The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, 2 vols (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Physics II 3 and Metaphysics V 2.

لا يمكن أن تكون للمرء معرفة بشيءٍ ما دون فهم سبب كون الشيء ما هو عليه، وكيف هو؟ ولماذا لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه؟[27]

يجب على أي دارس للطبيعة أن يعيد "السؤال: لماذا؟" إلى جميع الظواهر الطبيعية بالطريقة المناسبة لهذا التقصّي السَّببي[28].

والتصور الأرسطي المركزي المتعلق بمناقشتنا هو "الطَّبيعة".

تملك الأشياء طبائعَ توجِب سلوكها[29].

يرفض التقليد الظَّرفي هذه الفكرة بسبب مضامينها الجبرية [الضرورانية]. إذا كانت الأعمال الفاعلة والمنفعلة للموجودات محتومة عن طريق طبيعة الكائنات وتنبع منها مباشرة، فقد يعني ذلك حدودًا لفعل الله الحر وقدرته الخلاقة على النظام المخلوق.

هذه هي الفكرة التي يهدف المشروع الظَّرفي إلى دحضها.

---

(27) Aristotle, Posterior Analytics, 1 b 9-11; Physics, 194 b 17-20.

(28) Aristotle, Physics, 198 a 21-23.

يمكن العثور على ملخص جيد لنظرية السَّببية الأرسطية في:

Andrea Falcon, "Aristotle on Causality," The Stanford Encyclopedia of Philosophy(-Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta https://plato.stanford.edu/ archives/spr2015/ entries/aristotle-causality/. See also Mary Louise Gill, "Aristotle's Theory of Causal Action inPhysicsIII. 3," Phronesis, 25 (1980), 129-147; Cynthia A. Freeland, "Aristotle on Bodies, Matter, and Potentiality," in Philosophical Issues in Aristotle's Biology, ed. Allan Gotthelf and James Lennox (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 392-407; Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes," Philosophical Quarterly, 32 (1982), 311-326; Ursula Coope, "Aristotle's Account of Agency in Physics III.3," Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 20 (2004): 201-221.

(29) Aristotle, Metaphysics, 1049b5-10 and 9.1, 1046a11-13; Physics, 192b 20-23, 198a 24-27. See also Sarah Waterlow, Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics (Oxford: Clarendon Press, 1982); Stasinos Stavrineas, "Nature as a Principle of Change," in Aristotle's Physics: A Critical Guide, ed. Mariska Leunissen (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015), 46-65; Richard Sorabji, Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel (London: Duckworth or Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988); Andrea Falcon, Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

ولهذه الغاية، يحاول بناء مفاهيم بديلة وكوسمولوجيا جديدة ليضع فكرة الإمكان محل فكرة الضرورة.

تُعدّ تصورات أرسطو عن الإمكان والتحقق الفعلي مهمة أيضًا للدراسة الحالية.

إن سير العالم هو حركة من الإمكان إلى التحقق، إذ تنتقل الأشياء من الإمكان [الوجود بالقوة] إلى التحقق [الوجود بالفعل].

وهذا يعني أن الإمكان يسبق التحقق.

تتحقق الأشياء وفق نوع الإمكانات التي تمتلكها.

يوفر هذا التصور أساسًا لتفسير الحركة والسكون، ومن ثم السَّببية المادية. ومع ذلك، فإن العنصر الأكثر أهمية هنا هو المعنى اللاهوتي لتصور الإمكان والتحقق. الأول هو فعل محض من دون إمكان، ويجب بالضَّرورة أن يكون الأول فعلًا محضًا؛ لأنه لا يمكن أن تكون في الأول إمكانية غير متحققة، وتنتظر أن تنتقل إلى الفعل أو أن تتحقق، ذلك أن مثل هذا الشرط من شأنه أن يتعارض مع أقصى درجات الكمال.

أما في النظام المخلوق، فإن الأشياء تنتقل من الإمكان إلى التحقق. لذلك، يسبق الإمكانُ التحققَ في هذا المجال.

لكن، في الحقيقة، يجب أن يكون التحقق سابقًا للإمكان، حيث لا يمكن تحقيق الشيء الممكن إلا عن طريق شيء آخر متحقق فعليًا سلفًا.

الله هو الأول الذي ليس قبله شيء. ومن ثم، لا يمكن أن يوجد إمكان في الله. الله هو فعل محض ومتحقق ذاتيًا. وبهذا، فإن الله هو السَّبب الأول، المحرّك الذي لا يتحرك unmoved، الأزلي. الله هو أيضًا السَّبب الأخير؛ لأن العالم يتقدم نحو أن يصبح أكثر تحققًا فعليًا، وبالتالي، أكثر شبهًا بالله.

يحاول العديد من المفكرين المسلمين دمج هذه الأطروحات في أطر ميتافيزيقية متماسكة وأكبر.

ففي الميتافيزيقا الصوفية، نلاحظ أيضًا الميل إلى استيعاب بعض الأفكار الظَّرفية ضمن السياق الأكبر للأطروحات التشاركية، ويظل التقليد الديني الإسلامي ظرفيًا في معظمه. ومع ذلك، اعتمد المفكرون الظَّرفيون، في بعض الحالات، عناصرَ محددة من الميتافيزيقا الصوفية.

وهكذا نجد مجموعة من الأطروحات تشدد على توجهات محددة أكثر من غيرها، دون استبعاد أو رفض التيارات الأخرى بالضَّرورة.

إن الأطر الميتافيزيقية التي أنشأها المفكرون المسلمون الذين سبق ذكرهم جعلت الحوار ممكنًا بين التيارات: التشاركية، والأرسطية، والظَّرفية، وأدت في بعض الحالات إلى التوفيق فيما بينها.

كان تصورا الوجود والماهية جزءًا لا يتجزأ من هذه الأطر.

هذا هو الجانب التكاملي للتقاليد الإسلامية التي يبدو أنها أصيلة ومبتكرة تمامًا.

مسألة الحرية:

يحاول الكتاب فهم مقاربات العلماء التي نُوقشت أعلاه، لمسألة الحرية.

تُفهم الحرية، خلال هذه الدراسة، على أنها صفة الموجود وقدرته على أن يكون سببًا لنفسه غير مسبَّب.

ستُعد هذه الخاصية أساسًا للاستقلالية، والفاعلية الأخلاقية، وغياب الإكراه، في الله وفي النظام المخلوق.

إذا وُصفت مسألة الحرية بهذا الشكل، فإنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة السَّببية، وبذلك سوف تُعدّ الاثنتان مرتبطتين ببعضهما بعضًا في الفصول التالية.

في اعتقادي أن مواقف العلماء الذين دُرسوا في هذا الكتاب حول السَّببية قد أفادت عن إجاباتهم على مسألة الحرية إلى حدٍّ كبير.

غالبًا ما تَستخدم الأطروحاتُ الظَّرفية نظريةَ الكسب التي تفترض وجود علاقة ممكنة بين القدرة البشرية على الفعل، والقدرة الإلهية على الخلق.

يتوافق هذا مع الميل العام للأطروحات الظَّرفية إلى إحلال مفهوم الإمكان محل مفهوم الضَّرورة. تَنسب نظريةُ الكسب القدرةَ على الخلق إلى الله، والقدرةَ على الاكتساب إلى النظام المخلوق.

يتمثل دور القدرة البشرية في اكتساب فعلٍ خلقه الله.

إن إرادة الله وقدرته تخلقان كل الأشياء، ويصبح الاكتساب "ظرفًا [مناسبة]" لفعل الخلق الإلهي. ومع ذلك، يبدو أن القائلين بالظَّرفية يشيرون إلى أن الإرادة والقدرة البشريتين لا تزالان خاضعتين لسيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين.

لقد نوقشت على نطاق واسع مسألة ما إذا كان هذا الطرح يَنسب الفعالية السَّببية والحرية الحقيقيتين إلى الأفراد، وسوف يتم تقييمها أيضًا في هذا الكتاب.

تؤسس الأطروحات التشاركية حريةَ الإنسان بطريقة مختلفة تمامًا عن الأطروحات الظَّرفية. مرة أخرى، يلعب تصوُّرا (الوجود، والماهية) دورًا مهمًا هنا.

تبدأ إحدى طرق تأسيس الحرية الإنسانية من تصور الوجود. يكون أفراد البشر أحرارًا من خلال المشاركة في الوجود الإلهي؛ لأنهم من خلال المشاركة في الوجود الإلهي يشاركون أيضًا في الحرية الإلهية.

كذلك هناك طريقة أخرى لتأسيس الحرية الإنسانية تبدأ من تصور الماهية.

فالماهيات هي أشياء في العلم الإلهي غير مسبَّبة، والله يعلم هذه الماهيات، ولكنه لا يسبب نوع الماهية الذي يمتلكه الموجود. يجلب الله

الماهيات إلى الوجود من خلال مشاركتها في وجوده. ومن ثم، لكي توجد هذه الماهيات، فإنها تعتمد بشكل مطلق على فعل الله في الإيجاد. ومع ذلك، وبصفتها موضوعات للعلم الإلهي، تظل الماهيات أسبابا لنفسها غير مسبَّبة. هذه هي الطَّبيعة غير المسببة للماهيات التي تسمح بحرية الخَلق.

ملخص الفصول:

يستكشف الفصل الأول ظهور نظريتي المعتزلة والأشعرية في السَّببية، مع التركيز على اهتماماتهم اللاهوتية وأسسهم الفلسفية.

سوف نناقش أن هناك علاقة وثيقة بين الطريقة التي تُدرِك بها المدارس المبكرة علاقةَ الصّفات الإلهية بالله، وكيف صاغت السَّببيةَ الإلهية والفاعلية الخَلقية؛ ونظرًا لأهمية هذا الارتباط، يبدأ الفصل بتفحُّص مواقف المعتزلة والأشاعرة حول العلاقة بين الصّفات الإلهية والله.

ثم يوضح الفصل كيف أدت هذه المناقشات إلى ظهور النزعة الظَّرفية الأشعرية، حيث أصبح التركيز على الإرادة الإلهية هو الشأن المركزي.

ويبحث الفصل الثاني في طرح ابن سينا للسببية والحرية، ويقدم تحليلًا شاملًا لتصوري الوجود والماهية، ويستكشف كيف يسمح له هذان التصوران بمقاربة مسألة السَّببية من المنظور المادي والميتافيزيقي للتوليف بين التيارين الأرسطي والأفلاطوني المحدث.

إن قناعتي هي أن ابن سينا قدم في النهاية نظرية تشاركية للسببية مع وجود قويّ للعناصر الأرسطية التي تؤكد الحرية في كل من النظام المخلوق وفي الأول.

ويقدم الفصل الثالث ردود الغزالي والرازي على اعتراضات ابن سينا اللاهوتية والكوسمولوجية على النظرة الظَّرفية إلى العالم.

تأثر رد الغزالي بشدة بتركيز اللاهوت الأشعري على الإرادة والحرية الإلهيتين.

في هذه المناقشة، يعود الغزالي إلى التقليد الأشعري المبكر، ويقدم استخدامات جديدة للحجج القديمة، ويثير اعتراضات مهمة على ابن سينا.

أما الرازي، فيصوغ قائمةً بالحجج للدفاع عن الكوسمولوجيا الأشعرية بناءً على نموذج منفصل وذري للكون.

يمكن النظر إلى حجج الرازي الذرية على أنها تطور جديد في التقليد الظَّرفي.

أدى استخدام الرازي للهندسة الإقليدية لصالح الذرية وضدها أيضًا إلى ظهور فلسفة ظرفية للعلم تتميز بموقف براغماتي ومتشكك تجاه النماذج العلمية السائدة.

يدرس الفصل الرابع رأي ابن رشد في السَّببية.

إن اعتراضات الغزالي على ابن سينا دفعت ابن رشد إلى إجراء العديد من التعديلات على توليفة ابن سينا.

وهذه الإدانة هي التي أدت إلى بعض التباعد بين فكر ابن رشد وابن سينا.

في هذا الفصل، سنناقش أن نظرية السَّببية لابن رشد قريبة جدًا من الأطروحات التشاركية الأفلاطونية المحدثة، على الرغم من ميوله الأرسطية القوية.

وينظر الفصل الخامس في طرح السهروردي للسببية والطريقة التي يؤسس بها الحرية وفق ذلك الطرح.

وأزعم أن السهروردي يقترح طرحًا تشاركيًا للسببية والحرية، حيث يتم تأسيس الفعالية السَّببية للموجودات من خلال المشاركة في السَّببية الإلهية.

ينتج هذا الطرح من الأُنطولوجيا التدرجية-المتصلة للسهروردي، وستُدرس أيضًا سماتها البارزة في هذا الفصل.

يلخص الفصل السادس: الميتافيزيقا العلائقية، والصيروراتية، والتدرجية لابن عربي، وعلاقتها بمسألة السَّببية.

فيناقش هذا الفصل أنه، من منظور الميول السائدة للميتافيزيقا الصوفية، تصف السَّببية انتظام مجتمعات التجليات المرتبطة وإمكانية التنبؤ بها.

يبحث الفصل أيضًا في كيف ضمّن ابن عربي بعض العناصر الظَّرفية في طرحه التشاركي للسببية. ثم يشرح طرحه للحرية وفق فهمه للوجود وللأعيان الثابتة.

ويفحص الفصل السابع التطورات اللاحقة في الميتافيزيقا الصوفية فيما يتعلق بمسألة السَّببية والحرية.

ويركز على اثنين من أتباع ابن عربي المؤثرين: القونوي، والقيصري.

يتناول الفصل بشكل أكثر تحديدًا كيف أعاد كل من القونوي والقيصري تقييم بعض الأفكار المنسوبة إلى الفلاسفة والأشاعرة في ضوء التصورين المركزيين لميتافيزيقاهما - الوجود والماهية.

ويركز الفصل الثامن على فكر الجرجاني لفهم التطورات اللاحقة في التقليد الظَّرفي.

كان الجرجاني أحد أهم متكلمي الأشاعرة الذين حولوا النزعة الظَّرفية من نظرية السَّببية إلى المحور المركزي لكل التَّفكير اللاهوتي.

أصبح مفهوم الإمكان، الذي جعلته الظَّرفية الأشعرية مركزيًا، طريقةَ عملٍ للتفكير في مسائل: من علم النبوة وعلم الأخرويات وحتى العدالة الإلهية وحرية الإرادة. والأهم من ذلك أن الجرجاني يطور فلسفة نقدية للعلم لكي تأخذ الفلسفة/ العلوم الطبيعية الأرسطية-البطلمية-السينوية وتنتقدها.

يكشف تفحص هذه المحاولة عن العلاقة المعقدة بين الأشعرية الظَّرفية والفلسفة الطبيعية في العصر الوسيط وعلومه.

ويدرس الفصل التاسع طرح ملا صدرا للسببية والحرية.

جاء فيه أن معالجة صدرا الميتافيزيقية والغنية لمفهوم الوجود تؤسس الفعالية السَّببية وحرية الموجودات من خلال انبساط الوجود والمشاركة فيه.

ويتضمن الفصل أيضًا مناقشة لأهمية مفهوم الماهية في ميتافيزيقا صدرا، وكيف أن هذا المفهوم أساسي بالنسبة إليه.

ويركز الفصل العاشر على المقاربة المعاصرة للسببية، وهنا أُقدّم مسحًا تفصيليًا لطرح سعيد النُّورسي للسببية.

قدم مذهب النُّورسي الظَّرفي الجديد مساهمات أصلية إلى الميتافيزيقا الظَّرفية الأشعرية للسببية حين دمجها مع نظرية ابن عربي في تجلي الذات الإلهية.

وبهذا، تقترح نظريته في السَّببية نقطة التقاء مثيرة للاهتمام بين علم الكلام والميتافيزيقا الصوفية. كما أنه يدافع عن فكرة عدم تناسب السَّبب والنتيجة، ويؤكدها بطريقة غير مسبوقة في تاريخ الظَّرفية الإسلامية.

في هذا الفصل، سأحلل أيضًا معالجة النُّورسي للإرادة الحرة والعدالة الإلهية.

يترك الفصل الحادي عشر تفاصيل هذه المناقشة، ويبحث في نقاط القوة والضعف في مختلف النظريات المقترحة للسببية في مواجهة بعض التحديات الفلسفية المعاصرة. وكدراسة حالة، أنظر إلى قضية مركزية في المناقشات المعاصرة بخصوص الدين والعلم، وهي قضية التوفيق بين الادعاءات الدينية حول السَّببية الإلهية، والتفسيرات العلمية التي تنطلق من فرضية أن العالم هو نظام مغلق سببيًا. هنا، أقدم أولًا لمحة موجزة عن الخلافات المهمة في مناقشة الدين والعلم المتعلقة بهذا الموضوع.

ثم أناقش بعد ذلك ما إذا كانت الأطروحات الإسلامية عن السَّببية يمكن أن تحل بعض التحديات.

تتضمن الخاتمة تحليلي لبعض السمات البارزة للأطروحات الظَّرفية والتشاركية للسببية، وتلخص كلًّا من المتصلات والانقطاعات التي تحددت في الفصول السابقة.

وتقترح أيضًا أن المقاربة التشاركية للسببية تقدم تيارًا قويًا آخر في التقليد الفكري الإسلامي، جنبًا إلى جنب مع التقليد الظَّرفي بخصائصه ومزاياه المميزة.

الفصل الأول

السَّببية في الفترة المبكرة

المعتزلة ونشأة المذهب الظَّرفي عند الأشاعرة

يركز هذا الفصل على متكلمي المعتزلة والأشاعرة الأوائل.

فهو يدرس نشأة المذهب الظَّرفي [مذهب المناسبة] الأشعري وتطورَه كردٍّ على مشروع المعتزلة اللاهوتي الذي يهدف إلى الحفاظ على معقولية العالم و[أفعال] الله، ولهذا الغرض، فهو مُستعد لقبول فكرة الضَّرورة [الوجوب] في العالم، وحتى في [أفعال] الله. وتبقى طريقة عمل المشروع اللاهوتي الأشعري في هذا السياق من أجل الحفاظ على الإرادة والحرية الإلهيتين. يؤدي هذا، إذًا، إلى بناء ما أسميه لاهوت الإمكان.

وفي السياق الأوسع لهذا النقاش تبرز النزعة الظَّرفية للسببية بِعَدِّها حجر الزاوية في اللاهوت الأشعري للإمكان.

توجد علاقة وثيقة للغاية بين المذاهب الأشعرية بخصوص الصّفات الإلهية وبين السَّببية.

إن فهم المدرسة هنا للصفات الإلهية، ولا سيما: الإرادة، والقدرة، والعلم، وعلاقتها بالله، يُخبر عن نظريتها حول الفاعلية الإلهية والخَلْقية، ويؤدي إلى نظرية السَّببية التي يصبح فيها إبراز الإرادة الإلهية السمة الأكثر تميزًا.

لذلك، أبدأ بحثي بتفحص النقاشات الأشعرية والاعتزالية المبكرة حول علاقة الصّفات الإلهية بالله.

ثم أوضح كيف أدت هذه المناقشات إلى ظهور المذهب الظَّرفي الأشعري.

أخيرًا، أستكشف كيف وفر المنظورُ الظَّرفي الأساسَ للاعتقادات الأشعرية في المناقشات الكوسمولوجية واللاهوتية المهمة الأخرى[1].

1.1 مسألة الصِّفات الإلهية:

ما طبيعة العلاقة بين الله والعالم؟

هذه هي المسألة الأساس لأي دين بسبب ما يترتب عليها من تأثيرات في التَّجربة الدينية الفردية والجماعية.

لقد نشأ تعامل المسلمين الأوائل مع هذه المسألة من الخلافات حول طبيعة القرآن.

فإذا كان القرآنُ كلامَ الله الحرفي، كيف تصبح كلمةُ الله غير المخلوقة جزءًا من النظام المخلوق؟ كان هذا السؤال المحيِّر قد دفع إلى تأملات قلقة في طبيعة القرآن.

خلص المعتزلة، الذين أظهروا - تقليديًا - نزعةً أكثر عقلانية، إلى أن القرآن مخلوق، فهم يقولون: إن القرآن يمكن أن يكون إما مخلوقًا وإما غير مخلوق، فإذا كان غير مخلوق، فيجب أن يكون قديمًا مثله مثل قِدم الله. إلا أن تلازم القديمين هذا يؤدي إلى مشكلة "تعدد القدماء"، وهو أمر غير مقبول؛ لأنه يقوِّض وحدانية الله (التوحيد)، ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من كائن قديم واحد، فلا بد إذًا من أن يكون القرآن مخلوقًا.

(1) أبو الحسن الأشعري (873-935): مؤسِّس المدرسة الأشعرية في اللاهوت. وبصفته من المعتزلة سابقًا، كما يكتب جورج مقدسي، فإنه "أحضر معه أسلحته العقلانية ووضعها في خدمة المذهب التقليدي"، ثم "تابع أتباعه بصفتهم المدرسة اللاهوتية المهيمنة والأكبر، حاملين لواء السلفية [الأرثوذكسية] مباشرة عبر القرون وصولًا إلى العصر الحديث":
George Makdisi, "Ashʿarī, the Ashʿarites and Islamic Religious History I," Studia Islamica, 17 (1962): 39..

هنا يُطرح سؤال:

إذا لم يكن هناك شيءٌ قديمًا إلى جانب الله، فما حال الصّفات الإلهية التي تُنسب بشكل أزلي إلى الله؟

بالنسبة إلى المعتزلة، لا يمكن عدُّ الصّفات الإلهية أنها تكوِّن، أو تدعم، الذات الإلهية، التي تتجاوز أي نوع من التعدد أو التركيب. ولأجل تنزيه الله عن التعدد أو التركيب من الصّفات القديمة المشتركة، اختزل المعتزلةُ الصّفات إلى وحدة الله المطلقة وغير القابلة للتجزئة. لذلك، رفض واصل بن عطاء (المتوفى 748م) إثبات صفات: القُدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، من أجل تجنب قضية "تعدد القدماء". وكان أبو الهذيل العلاف (توفي 841 أو 849)، وهو معتزلي متأخر، قد قال بتطابق الماهية والصّفات [أي أن الصفات هي عين الذات].

وقد رفض معمر بن عباد السلمي (توفي 842) فكرة أن لله إرادة وعلمًا بالمعنى العادي، وذلك من أجل الحفاظ على الوحدة في ذات الله.

كما أكد أبو علي الجبائي (توفي 915) أن الله الله يتصف بعلمٍ هو هو، وليس غيره.

وبشكلٍ عام، يعتقد المعتزلة أن صفات الله وذات الله شيء واحد، وقد عبّروا عن هذه الوحدة باستخدام صيغ مثل عالِمٌ بعلم هو هو، وقادرٌ بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وهكذا[2].

---

(2) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ed. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963/1382), 165-174, 484, _497، البغدادي، الفرق بين الفرق، تح. زاهد الكوثري (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1948)، 76. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، 183، الشهرستاني، الملل والنحل، تح: محمد سيد الكيلاني (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961)، 1، 44-46، 49-50، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ed. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 200-201, 239، النسفي، تبصرة الأدلة، تح: كلود سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، 1990-1993)، 1، 189، 200. يضيف ابن المرتضى أن الخوارج والشيعة يؤمنون بهذا أيضًا. انظر ابن المرتضى، المنية والأمل، تح. عصام الدين بن

رفض متكلمو الأشاعرة موقف المعتزلة؛ لأنه يخصص للعقل دورًا كبيرًا في قياس ما يثبت لله وما ينفى عنه.

ويمكن إرجاع الموقف الأشعري هنا إلى ردٍّ حنبلي سابق على المعتزلة.

بالنسبة إلى الحنابلة، يجب قبول وجودِ الصّفات بالمعنى الحقيقي على أساس أن كلام القرآن عن طبيعة الألوهية يجب أن يُقبل "بلا كيف" [دون أن يُسأل كيف].

يعتقد كل من: غولدتسيهر، وفنسينك، وهالكن، ومقدسي، وأبراموف، وواط أن أحمد بن حنبل (780–855) كان أول مناصر لمبدأ "بلا كيف"[3]، لكن كلًّا من جوزيف شاخت وويسلي ويليامز يلفتان انتباهنا إلى حقيقة أن هذه الصيغة لا تظهر أبدًا في الكتابات العقائدية المنسوبة إلى ابن حنبل.

محمد علي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985)، 109–112. مقتبس من
Osman Demir, Kelamda Nedensellik: Ilk Dönem Kelamcīlarīnda Tabiat ve Ynsan (Ystanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlīğī, 2015), 42..

يتفق اللاهوت الشيعي مع موقف المعتزلة في أنه ليس القِدَم، والبقاء، والوحدة... إلخ، فحسب، بل أيضًا الصّفات الثبوتية، مثل: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، متطابقة مع الذات الإلهية. انظر، على سبيل المثال: المظفر، عقائد الإمامية، مترجم إلى التركية Abdulbaki Gölpīnarlī (Ystanbul: Zaman Yayīnlarī, 1978), 28-30. أيضًا في الفارابي، المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1985)، 47–48. للحصول على مدخل حديث جيدة لهذا النقاش، انظر

Nader al-Bizri, "God: Essence and Attributes," in The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 121-140; Demir, Kelamda Nedensellik, 39-41

(3) Ignaz Goldziher, The Zahiris: Their Doctrine and Their History, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971), 125; A. J. Wensinck, The Muslim Creed (1932; repr., New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), 86; A. S. Halkin, "The Hashwiyya," Journal of the American Oriental Society, 54 (1934): 15; George Makdisi, Ibn ʿAqil: Religion and Culture in Classical Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 103, 108; Binyamin Abrahamov, "The Bi-laʿ kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology," Arabica, 42 (1995): 366; W. Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," in his Early Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 88; W. Montgomery Watt, Islamic Creeds: A Selection (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 16; R. M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of Al-Ashʿari," Le Museon, 104 (1991): 155 ff.

وبصرف النظر عما إذا كانت هذه الصيغة يمكن أن تُنسب إلى ابن حنبل[4]، فقد أصبحت "بلا كيف" أداة يستخدمها الحنابلة لتجاوز الأسئلة المتعلقة بطبيعة القرآن والتفسير المجازي للتجسيم [التشبيه بالإنسان] القرآني (التأويل). بالنسبة إلى الحنابلة، يجب أن تؤخذ الآيات التي ظاهرها التجسيم بحرفيتها، ويجب أن يُقبل القرآن على أنه غير مخلوق، "بلا كيف".

يختلف الأشاعرة عن موقف الحنابلة في أنهم، مع احترام حدود البحث العقلاني، بقوا يواصلون توضيح علاقة الصّفات الإلهية بالله. ويجادل الأشاعرة ضد موقف المعتزلة اللاهوتي من خلق القرآن، ويقرون أنه على الرغم من أن البنية اللغوية للوَحي القرآني مخلوقة -بـ: قواعدها، وأحرفها، ومنطقها-، إلا أن هذا لا يعني أن القرآن نفسه مخلوق.

الكلام الإلهي في حد ذاته غير مخلوق، لكن الخطاب الإلهي، كما يُعبَّر عنه بلغة البشر مخلوق. وهكذا يمكن القول: إن القرآن مخلوق من جهة وغير مخلوق من جهة أخرى. حسب الأشاعرة، إذًا، يتشابك المتناهي واللامتناهي، في القرآن، بطريقةٍ تتحدى الإدراك البشري.

عندما وسّع الأشاعرة هذا المنطق إلى الخلاف على الصّفات الأخرى، استنتجوا أن الصّفات الإلهية ليست متطابقة مع الذات الإلهية ولا منفصلة عنها.

فهي لا تتسم بـ (الغيرية) أو العدم[5].

(4) Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology," Studia Islamica, 1 (1953): 34. See also Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam," in Theology and Law in Islam, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 11. Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," International Journal of Middle East Studies, 34 (2002): 448-449.

(5) الأشعري، كتاب اللمع، تح: حمودة غرابة (القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1955)، 28-31. إن المدرسة اللاهوتية التقليدية السنية المهمة الأخرى، الماتريدية، تعترف أيضًا بهذه النقطة. يؤكد الماتريدي أن الصّفات الإلهية ليست هو ولا آخر غيره، وأنها خالدة مع الله (موصوف بجميع صفاته). انظر أبو منصور الماتريدي، شرح الفقه الأكبر (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1946)، 18-19.

وهكذا، يؤكد متكلمو الأشاعرة المتأخرون، مثل: أبو بكر محمد الباقلاني (940-1013) وعبد الملك الجويني (1028-1085) أن هذه الصّفات هي أعراض وأحوال لا يمكن تصنيفها على أنها مخلوقة (حادثة)، ولا كحقائق أزلية قائمة بذاتها (قديمة). ولا يمكن وصفها بالوجود أو بالعدم.

يسمى هذا الفهم للصفات أحيانًا بالنظرية الأشعرية في الأحوال.

يبدو أن أبرز مؤيدي هذه النظرية بين الأشاعرة، هما: الباقلاني، والجويني اللذان يدّعيان أنه يمكن أن تكون هناك موجودات ميتافيزيقية محددة تعتمد على الجوهر، ولكن لا يمكن أن تتطابق مع هذه الركائز، ولا يمكن تصنيف هذه الكيانات على أنها موجودة، ولا على أنها معدومة.

يبدو أن الأشاعرة تخيلوا علاقة الصّفات الإلهية بالذات الإلهية بطريقة مماثلة، فالصّفات الإلهية لا يمكن أن توجد جنبًا إلى جنب مع الذات الإلهية ككيانات مستقلة، ذلك إن مثل هذا الوضع ينتهك الوحدة الإلهية.

كما أنه لا يمكن أن تتماهى بالذات الإلهية كما يجادل المعتزلة. لذلك، تعتمد الصّفات الإلهية على الذات الإلهية في وجودها، ولكن لا يزال من الممكن تخيّلها ككيانات متمايزة ميتافيزيقيًا[6].

---

(6) الباقلاني، كتاب التمهيد، تح: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/ 1407)، 228 - 229. الجويني، كتاب الإرشاد، تح: أسد تميمي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985/ 1405)، 92-94، 629. وللمزيد عن نظرية الأحوال، انظر:
Richard M. Frank, "al-Ahkam in Classical Ashᶜarite Teaching," in De Zenon d'Élée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed, ed. R. Morelon and A. Hasnawi (Louvain: Éditions Peeters, 2004), 771, n. 48; Richard M. Frank, Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muᶜtazila in the Classical Period (Albany, NY: State University of New York Press, 1978); Richard M. Frank, "The Ashᶜarite Ontology I: Primary Entities," Arabic Sciences and Philosophy, 9 (1999): 163-231; Ahmed Alami, L'ontologie modale: Étude de la théorie des modes d'Abû Hashim al-Jubba'ī (Paris: Vrin, 2001).
ولتطبيق النظرية في بناء الكونيات الذرية الأشعرية، انظر
Fedor Benevich, "The Classical Ashᶜarite Theory of Ahwal: Juwaynī and His Opponents," Journal of Islamic Studies, 2.2 (2016): 136-175. 7 Ashᶜarī, al-Lumaᶜ, 24-6

إن الله يتصف منذ الأزل بالصّفات التي تُنسب إلى الله في القرآن وفي الأحاديث النبوية؛ لأن العكس يترتب عليه نقص من جانب الله[7].

والخلاصة، إن متكلمو المعتزلة والأشاعرة يختلفون في كيفية إدراكهم للعلاقة بين الذات الإلهية والصّفات الإلهية.

فالمعتزلة يرفضون فكرة أن صفات الله يمكن تمايزها عن الذات الإلهية.

والأشاعرة يرون أن للصفات الإلهية حالًا مميزة عن الذات الإلهية، حتى وإن كانت تعتمد عليها، ومن ثم، على عكس المعتزلة الذين يقولون: "عالِم بعلم هو هو"، و"قادر بقدرة هي هو"، فإن الأشاعرة يقولون: "لله علم به يعلم"، أو "لله قدرة بها يقدر".

الآن، كيف يمكن لهذه الخلاصات أن تؤثر في التَّفكير الأشعري في السَّببية؟

ستقوم المحاجّة على أن فكرة فصل الصّفات الإلهية عن الذات الإلهية تؤدي إلى رؤية متميزة للفعل الإلهي والسَّببية في العالم.

ففي اللحظة التي يتقبل فيها المرء، كما يفعل الأشاعرة، أن الصّفات الإلهية ليست متطابقة مع الذات الإلهية، تصبح الصّفات الوسيلةَ التي يرتبط بها الله بالنظام المخلوق.

هذا هو السَّبب في أن الأشاعرة يدمجون الصّفات الإلهية، وخاصة: العلم، والإرادة، والقدرة، الإلهية في تفسيراتهم لفعل الخلق الإلهي[8].

وهكذا، فإن العلم الإلهي أوسعُ صفات الله شمولًا[9].

---

(7) الأشعري، كتاب اللمع، 24- 6.

(8) الباقلاني، التمهيد، 53- 36.

(9) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عباس صباغ (بيروت: دار النفائس، 1994/ 1414)، 107-111، الجويني، لمع الأدلة، فوقية حسين محمود (القاهرة: الدار المصرية، 1965/ 1385)، 82. يتفق الماتريديون مع الأشاعرة في هذه المسألة. انظر:

فهو يتعلق بكل ما هو: واجب، وممكن، وممتنع.

ومع ذلك، لا يكفي العلمُ الإلهي بحد ذاته لتفسير فعل الخلق.

فالله يعلم كل شيء، لكنه لا يخلق كل ما يعلمه، فبعض الممكنات تُخلَق، والبعض الآخر لا تُخلَق.

وهنا نحتاج إلى سمة أخرى للتمييز بين الممكنات التي تُخلَق والممكنات التي لا تُخلَق.

هذه السمة الإضافية هي الإرادة الإلهية، فوظيفة الإرادة الإلهية هي منح الغَلَبة (التخصيص أو الترجيح) إلى بعض الممكنات.

وهذا ما يفسر سبب خلق بعض "ما هو معلوم" وعدم خلق البعض الآخر.

ومع ذلك، لا تستطيع الإرادة الإلهية أن تمنح وجودًا، فهذا وظيفة القدرة الإلهية، وهي أن تمنح الوجود إلى الممكنات التي يتعلق بها العلم الإلهي الإرادة الإلهية[10].

بهذا المعنى، تكون القدرةُ الإلهية الصفةَ الأقرب من بين جميع الصّفات إلى النظام المخلوق. وبتعبير الأشعري: "خَلَقَ الأشياءَ بقدرته، ودبّرَها بمشيئته، وقهرها بجبروته"[11].

بالنسبة إلى الأشاعرة، يفعل الله في العالم من خلال هذه الصّفات، فالعلم الإلهي يتعلق بكل الممكنات والمُحالات، والإرادةُ الإلهية ترجّح بعض الممكنات، والقدرةُ الإلهية تخلق هذه الممكنات "المُرادة".

Maturidī, Kitab al-Tawhid, ed. Bekir Topaloḏlu and Muhammad Aruci (ISAM, 2003), 71-72.

(10) الأشعري، اللمع، 18، الجويني، العقيدة النظامية، محمد زبيدي (بيروت: دار سبيل الرشاد، 1424/2003)، 144، الجويني، الإرشاد، 62-63، الشهرستاني، نهاية الإقدام، 239.

(11) ترجم [النص الإنكليزي] في:
Ashᶜari, The Elucidation from Islam's Foundation (Kitab al-Ibana ʿan Usūl al-Diyana), trans. Walter C. Klein. American Oriental Series, vol. 19 (New York: Kraus_ Reprint Corporation, 1967), 43.

وهكذا تشكل هذه الصّفات الثلاث أساسَ نظرية السَّببية الأشعرية.

المثير هنا هو أنه لا يوجد فرق كبير بين موقفي الأشاعرة والمعتزلة من حيث صفات العلم الإلهي والقدرة الإلهية.

إذ يتضمن كِلا الموقفين أن العلم الإلهي كامل (مطلق)، وأن نظام العالم وتدبيره يبرهنان على أن العلم الإلهي يتجلى في جميع الموجودات.

فالله يعلم ويخلق كل شيء بعلمه، والله يعلم كل الأسباب وما يترتب عليها من نتائج.

وهكذا، فإن انسجام النظام الطبيعي وجماله يبرهنان على العلم الإلهي[12].

كذلك لا يوجد فرق كبير بخصوص صفة القدرة الإلهية، إذ تعتقد المدرستان أن الله قادر بإطلاق كل المُمكنات، فله قدرة على: السكون، والألوان، والحياة، والموت، والصحة، والمرض، وجميع الأعراض الأخرى[13].

صحيح أن بعض علماء اللاهوت الأشاعرة ينتقدون المعتزلة أحيانًا؛ لأنهم يجادلون بأن قدرة الله لا تتعلق على مثل هذه المُحالات، كخلق الحركة والسكون في الشيء ذاته في آن معًا[14]. ومع ذلك، يمكن العثور على الفكرة نفسها عند علماء اللاهوت الأشاعرة الرَّئيسين أيضًا.

فالباقلاني، على سبيل المثال، يؤكد أن الله قادر على كل الممكنات، لكن التناقضات المنطقية تتجاوز مجال الممكنات[15]. وبالمثل،

---

(12) بالنسبة لمواقف الأشاعرة والمعتزلة حول هذه الصفة، انظر الأشعري، اللمع، 24، الجويني، الإرشاد، 33، القاضي عبد الجبار، المغني، مجلد 5، 219-228؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام، 68-69، البغدادي، أصول الدين،
(Istanbul: Dar al-Funun Ilahiyat Fakültesi, 1928), 5

(13) الأشعري، المقالات، 199.

(14) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: تح. إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (الرياض، جدة، 1982/ 1402)، 4، 192-193. الشهرستاني الملل، 1، 54.

(15) الباقلاني، كتاب البيان، تح: ريتشارد مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1958)، 10-12.

يجادل الجويني بأن الله قادر على الممكنات، ولكن التناقضات المنطقية ليست موضوعات للقدرة (مقدورات)، على غرار خلق شيء ليس عرَضًا ولا جوهرًا[16].

وفي وقت لاحق، سيؤكد الغزالي أن "المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا، فليس بمحال، وما ليس بمحال، فهو مقدور"[17]، وهذا يعني أن كلية القدرة الإلهية محدودة بقانون التناقض.

إذ لا يستطيع الله أن يجعل من "نعم" [أي: القبول]، و "لا" [أي: الرفض] "صحيحين" في الوقت نفسه، ولا يمكنه أن يخلق إلهًا ثانيًا، فهذه الافتراضات عبثٌ منطقي.

غير أن هناك توترًا مستمرًا بشأن صفة الإرادة الإلهية، ففي حين يبدو من السهل حلّ مسألتي العلم الإلهي والقدرة الإلهية، فإن مسألة الإرادة الإلهية تظل أقل وضوحًا.

في الواقع، إن ما هو على المحك حقًا بين المدرستين الأشعرية والمعتزلية هو مسألة الإرادة الإلهية، ومن ثم الحرية الإلهية.

---

(16) الجويني، الشامل في أصول الدين، تح. ع. س. النشار، فيصل بدير عون، وسهير محمد مختار (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، 141، 154، للحصول على تحليل جيد طرح الجويني، انظر:
Mehmet Dag, Cuveyni'nin Alem ve Allah Görüşü, Ph.D. thesis (Ankara, 1976), 143-144.

(17) الغزالي، تهافت الفلاسفة، نص إنكليزي مقابل النص العربي، ترجمة وتحقيق:
M. E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 179.
انظر أيضًا: "إنه المبدأ الأساس لكلية القدرة من حيث إنها على علاقة مع كل مواضيع القدرة. أعني بمواضيع القدرة كل الأشياء الممكنة" الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد
Ghazali, alIqtisad fi l'Itiqad, ed. Ibrahim Cubukcu and Huseyin Atay (Ankara: A. U. Ilahiyat Fakultesi Yayinlari, 1962), 93.
أضف إلى ذلك أن مفهوم "العالم الكامل" هو سخافة منطقية، ومن هنا قول الغزالي الشهير: "ليس في الإمكان أفضل مما كان"، انظر، على سبيل المثال، إحياء علوم الدين (القاهرة، 1916)، 4: 223 سطر 6-7، وكتاب الأربعين (القاهرة، 1916)، 270

يبدو أن المناقشات حول هذه الصفة وآثارها قد بدأت في القرن الثامن [الميلادي]، وركزت على الكمال الأخلاقي لله.

يجادل علماء اللاهوت المعتزلة، مثل: القاضي عبد الجبار، أنه من الضروري أن يفعل الله (الأصلح) ليكون كاملًا أخلاقيًا.

الله ليس شريرًا ولا قبيحًا، ولا يستطيع أن يختار أن يكون كذلك. فللحفاظ على (العدل)، يختار الله بالضّرورة (الحَسَن) ويتعلق به[18].

إن هذه المقاربة، بالنسبة إلى المعتزلة، تحافظ على المعقولية الإلهية. لكنها بالنسبة إلى الأشاعرة، تقوض الإرادة والحرية الإلهيتين.

فمن وجهة نظرهم، يجب عدم البحث عن: سببٍ، أو غايةٍ، أو حتى عن حكمة في أفعال الله؛ لأن الله حر تمامًا، ويفعل ما يشاء. وعدا عن ذلك، يتحدث القرآن عن الإرادة الإلهية على نطاق واسع، ويَذكر أن كل شيء يحدث وفق إرادة الله، وأن الله يفعل ما يشاء (فعّال لما يريد)[19].

ومن منظورٍ آخر، لا يدين الله بأي شيء للنظام المخلوق، ومن ثم لا يمكن تحميله المسؤولية تجاه أي شيء أو أي شخص، إن أي نوع من الضّرورة الأخلاقية ينطوي على قيود على: الإرادة، والحرية، والسيادة الإلهية[20].

---

(18) القاضي عبد الجبار، المغني، الرابع، 313 والخامس، 177، القاضي عبد الجبار، شرح، 131-132، 301، 510-512، الشهرستاني، نهاية الإقدام، 397-398.

(19) القرآن 17/ 19، 18/ 29، 36/ 82، 33/ 17، 2/ 253، 13/ 11، 33/ 17، 6/ 125. ومع ذلك، يبدو أن القرآن يؤكد أيضًا على العدل والحكمة كأساس لمشروطية الأفعال الإلهية. انظر، على سبيل المثال: 7/ 178، 20/ 81-82، 14/ 7. للمناقشات حول هذه الآيات وما شابهها، انظر، مثلًا: ابن فورك، المجرد، تح: دانيال جيمارية (بيروت: دار المشرق، 1987)، 71-73. انظر أيضًا الأشعري، المقالات، 515، الماتريدي كتاب التوحيد، 70-71، الجويني، الإرشاد، 63.

(20) الأشعري، اللمع، 37، الباقلاني، الإنصاف، تح: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: عالم الكتب، 1986/ 1407)، 52-55، العقيدة النظامية، 175، ابن فورك، المجرد 70، الشهرستاني، نهاية الإقدام، 397-398. يقول عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت 913/ 300): إن آراء النظام وغيره من علماء اللاهوت المعتزلة حول الضرورة الإلهية والطّبيعة لا تلغي الكمال

أضف إلى ذلك أن السؤال الكبير هو ما إذا كان الله يفعل بإرادته (الفاعل المختار) أم يفعل بالضَّرورة (الفاعل المطبوع)[21].

يتقبل علماء اللاهوت المعتزلة فكرة أن الله يتصرف أحيانًا "بالضَّرورة"، لكنها فكرة غير مقبولة عند الأشاعرة؛ لأنها تحدّ من الإرادة والحرية الإلهيتين غير المقيدتين بأحكام العقل البشري[22].

تُطلعنا مسألتا الإرادة والحرية الإلهيتان على أطروحات الأشعرية حول القضايا جميعها تقريبًا، من الفلسفة الطبيعية إلى علم النبوة وعلم الأخرويات [شؤون الآخرة]، كما سيناقَش لاحقًا على نطاق أوسع في هذا الفصل والفصول الآتية.

ثم إن هذه الخصيصة هي التي أصبحت الجانب المميز للنظرية الأشعرية في السَّببية.

الإلهي والحرية الإلهية في كتاب الانتصار والرد على بن الراوندي الملحد، تح. س. نايبرغ و أ. نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1957)، 39، راجع:

Osman_ Demir, Kelamda Nedensellik 50.

لمزيد من التقييمات الحديثة لهذه القضية، انظر، على سبيل المثال:

H. M. Alousi, The Problem of Creation in Islamic Thought (Cambridge: The National Printing, 1968), 228-230; Robert Brunschvig, "Mu'tazilisme et optimum," Studia Islamica 39 (1974): 5-23; Richard M. Frank, "Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalam and Falsafa," in Recherches d'Islamologie. Recuil d'articles offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collegues et amis (Louvain: Peeters, 1977), 124ff; Daniel Gimaret, La doctrine d'alAshᶜarmī (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 433-435

(21) Alousi, The Problem of Creation, 225, 232.

(22) هناك محاولات تصالحية أيضًا. يختلف الماتريديون، على سبيل المثال، عن المدرسة الأشعرية في هذه المسألة. ليس على أفعال الله أن تكون مليئة بالحكمة، لكنها كذلك. الله ليس عبثيًا، وهو يخلق الأشياء بطريقة عادلة وحكيمة. الحكمة لا تعني أي نوع من الضرورة أو الحاجة، ومع ذلك، فإن هذه الصيغة تقترب تمامًا من عقيدة المعتزلة حول الأصلح. إن العدالة الإلهية والحكمة والكرم تعني أن الله يتصرف دائمًا بطريقة: حكيمة، وعادلة، وكريمة. لا توجد ضرورة في الأعمال الإلهية، ولكن ليس هناك أيضًا عبثية، كما جاء في القرآن: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ 21: 16؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، 151-152.

2.1 النزعة الظَّرفية الأشعرية:

يؤمن علماء اللاهوت المعتزلة -مع الاستثناء الملحوظ المحتمل للجبائي- بوجود علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة[23].

فإذا ما جُمع القطن والنار، يحدث الاحتراق بالضَّرورة. ذلك أن لكل كائن "طبيعة" (طبع) ويعمل بالضَّرورة وفقها، فعندما يُلقَى حجر في السماء، يسقط عائدًا بالضَّرورة[24]. وتجد العديد من علماء اللاهوت المعتزلة يستخدمون تصورات الطبائع (طبيعة، طبع...).

يرى إبراهيم بن سيار النظَّام (775-845)، أن الله يضع طبائع في الموجودات التي تتصرف بعد ذلك وفق طبيعتها دون أن تتحدد بها.

كما أن أبا عثمان الجاحظ (ت 869) يوافق على أن أشياء، مثل: النار والماء، لها طبيعة محددة لا تتغير[25]، ففي "كتاب الحيوان" يجادل الجاحظ بأن الكائنات الحية وغير الحية لها صفات جوّانية [متأصلة]، يسميها "طبيعة".

وعلى الرغم من أن الجاحظ يقبل الطَّبيعة كمبدأ موجِب، إلا أنه لا يزال يرى أن البشر لديهم إرادة حرة لا تمليها طبيعتهم. وهناك موجودات أخرى تعمل بالضَّرورة وفقًا لطبيعتها[26].

فالشعير لا ينمو من بذرة القمح؛ لأن للقمح طبيعة خاصة تمنعه من أن يصبح شعيرًا، ولا يمكن لجسم ثقيل أن يرتفع في الهواء بدون سندٍ ما.

إن الله لا يخلق أشياء تتعارض مع طبائعها أو بدون علّة معقولة، أما القول بالعكس، فهو دفاع عن العبثية في الأفعال الإلهية، وهكذا تشكل الطَّبيعة والسَّببية إذًا مبدأ المعقولية.

---

(23) الأشعري، المقالات، 412، الجويني، الشامل، 506، الأشعري، المقالات، 412-413.

(24) الأشعري، المقالات، 314.

(25) البغدادي، أصول الدين، 336، الشهرستاني، الملل، 1، 75، 70.

(26) الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1969)، ج1، 146، ج3، 372، 375، ج5، 89-90. انظر:
Osman Demir, Kelamda Nedensellik, 112.

يُستخدم في بعض الأحيان تصور المعاني بدلًا من الطَّبيعة، وقد استُخدم في الغالب في فكر معمر بن عباد السلمي (توفي 835).

إن مصطلح معنى، كما يلخصه ريتشارد م. فرانك، يعني "محدِّدًا سببيًّا جوَّانيًا". وهذه المحدِّدات السَّببية الجوانية تجعل الشيء على ما هو عليه.

إنها (أي: المعاني) "المحددات لوجود الشيء على هذا النحو"، فإذا كان أحد الجسمين في حالة حركة والآخر في حالة سكون، فهذا يرجع إلى معنييهما[27]، فهو، بهذا المعنى، مكافئ لمفهوم الطَّبيعة أو السَّبب.

والموجودات تتصرف تحت تأثير معانيها أو محدِّداتها السَّببية أو طبيعتها.

لقد كتب الخياط بخصوص مُعمَّر أنه "زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما على الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده [عند معمر] من معنى حلَّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكمًا صحيحًا، فلا بد أيضًا من معنى حدث له حلت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر"[28].

---

(27) Richard M. Frank. "Al-Ma'nai: Some Reflections on the Technical Meanings of the in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammar," Journal of the American Oriental Society, 87.3 (Jul.-Sep. 1967): 250, 253.

في هذا يحاول مقال فرانك وصف الدلالة التقنية لمصطلح "المعاني" لمعمر، ويخلص إلى أن "المحددات السَّببية (المعاني) موجودة كمحدد فعلي للنتيجة". بهذا المعنى، هناك علاقة ضرورية بين المعاني والنتائج [المسبَّبات]. انظر ص. 255. انظر أيضًا:

Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 733-739 and "Mu'ammar's Theory of Ma'na," in Arabic and Islamic Studies in the Honor of Hamilton A.R. Gibb, ed. George Makdisi (Leiden: 1965), 673-688

(28) الخياط، الانتصار، 46. يكتب الأشعري بشكل مشابه أنه بالنسبة لمعمر عندما يتحرك الجسم، فإنه يتحرك "لمعنى [بسبب المحدد السَّببي]، ولا معنى له سواء أكانت حركة للمتحرك أم لم تكن حركة له [الذي بدونه لن يكون له سبب آخر للتحرك]". المقالات، 372. تُرجِم كل من المقطعين في:

"Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term," 253-254.

تستند نظريات المعتزلة الأخرى بخصوص الفعل المادي أيضًا إلى الاقتناع بأن الموجودات لها طبيعة موجِبة.

مثلًا: يقترح النظّام أن الأشياء تُظهر طبيعتها في سيرورة حياتها من خلال الانتقال من القوة إلى الفعل[29].

يُعرف هذا الرأي أيضًا باسم نظرية (الكمون)، وتسمى هذه العملية لتحقيق الإمكانات أحيانًا (الظهور)[30].

تنطلق نظرية المعتزلة هذه من فكرة الطَّبيعة، وتشرح الخلق على أنه الظهور التدريجي لهذه الطبائع، وتقترح النظرية أيضًا أن هناك معقولية محددة للعلاقات السَّببية. إن فهم الطَّبيعة يجعل ما يخرج منها معقولًا[31].

على الرغم من هذا الاتجاه القوي بين المعتزلة، يرفض الأشاعرة فكرة الطَّبيعة لما لها من تضمينات جبرية [ضرورانية] necessitarian.

كتب ابن فورك أن الأشعري كان له كتاب اسمه الإدراك يجادل فيه بأن الله يمكن أن يمنع ظهور الاحتراق حتى لو جمعنا النار والقطن معًا، فالاحتراق ليس من طبيعتهما، بل الله هو الذي يسببه[32]. يقدم الباقلاني أوضح تعبير عن هذه النظرية عندما ينتقد المعتزلة لكونهم "أهل الطباع".

> فَأما مَا يهذون بِهِ كثيرًا من أنهم يعلمُونَ حسًّا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عَن حرارة النَّار وَشدَّة الشَّراب، فإِنَّه جهل عَظِيم، وَذَلِكَ أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حَال الجِسم عند

---

(29) الجاحظ، كتب الحيوان، ج5، 1-13، 15، 16، 18، 21-23، البغدادي، الفرق، 86-87. انظر.
Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, 165-169.

(30) الخياط، الانتصار، 44.

(31) انظر، على سبيل المثال، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تح: عمر السيد عزمي وأحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: الشركة المصرية، بدون تاريخ)، 352، 389-391، 395، القاضي عبد الجبار، المغني، ج9، 161.

(32) ابن فورك، المجرد، 271. وكما سنرى في الفصل الثالث، يستعير الغزالي هذا المثال.

> تناول الشّراب ومجاورة النّار، وَكونه سَكرانًا، ومحترقًا، ومتغيرًا عَمَّا كان عليه فَقَط، فَأما العلم بِأن هَذِه الحَالة الحَادِثَة المتجددة من فعل من هِيَ، فَإِنَّه غير مشَاهد، بل مدرك بدقيق الفحص والبحث. فَمن قَائِل: إِنَّه من قديم مخترع قَادر وَهُوَ الْحق الَّذِي نَذْهَب إِلَيْهِ؟ وَمن قَائِل يَقُول: إِنَّه من فعل الْإِنْسَان الَّذِي جاور النَّار وَتَنَاول الشّرَاب ومتولد عَن فعله الَّذِي هُوَ سَبَب الإحراق والإسكار؟ وَمن قَائِل: يَقُول: إِنَّه فعل الطَّبْع فِي الْجِسْم، وَلَا أَدْرِي أهوَ نفس الْجِسْم المطبوع أم معنى فِيهِ؟ وَمن قَائِل يَقُول: إِن الطَّبْع عرض من الْأَعْرَاض؟[33]

أو كما يؤكد ابن فورك، فإن الله يخلق "من غير (سبب) يوجبها، ولا (علة) تولّدها"[34].

يثير رفض الطبائع أسئلة محددة.

إذا لم يكن الانتظام في العالم ناتجًا عن طبيعة الموجودات، فكيف نفسر ذلك؟ هنا، يقدم المسلمون القائلون بالظّرفية مفهوم "العادة".

يصف هذا المفهوم الأفعالَ الإلهية التي تحدث باستمرار وتتكرر بانتظام. إن الله، بحسب نظرية العادة، يتصرف وفق مجريات العادة التي اختارها بحرية وفرضها على نفسه[35].

وهكذا يعود انتظام الظواهر الطبيعية وإمكانية التنبؤ بها إلى عادات الله، وليس إلى طبيعة الأشياء. إن تصور "العادة" يسمح لعلماء اللاهوت الأشاعرة بتأكيد انتظام العالم.

---

(33) الباقلاني، التمهيد، 62. التشديد من المؤلف.

(34) ابن فورك، المجرد، 131، 7-8. ذكره أيضًا:
Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought (New York: Oxford University Press, 2009), 127.

(35) ابن فورك، المجرد، 131-132. عادة ما تفهم الآيتان القرآنيتان: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (30: 30)، أو ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ (10: 64) على أنها تلمح إلى هذا.

ومع ذلك، فإن الله غير ملزم حتى بهذه العادات التي فرضها على نفسه؛ لأن هذا من شأنه أن يتعارض مع حرية الله المطلقة.

ففي عالم ينطبق فيه مفهوم الضَّرورة، بطريقةٍ ما، على الله، تتقوض الحرية الإلهية. لذلك يمكن، في بعض الحالات، أن تتغير عادات الله[36]. وكما يشرح ابن فورك: "وكان يقول في حدوث الشبع بعد الأكل، والري بعد الشرب، والجوع والعطش، عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص... ولو شاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرًا، ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك، لكان نقضًا للعادة"[37].

ينطبق المنطق نفسه على السَّببية العقلية؛ إذ لا يرى الأشاعرة علاقة ضرورية بين التأمل [في الشيء] (النظر) و(العلم).

إذ يمكن أن يخلق الله العلم بدون النظر، وتكون العلاقةُ علاقةَ مجاورة، كما يمكن أن يختار الله عدم خلق العلم على الرغم من وجود النظر.

فالنظر لا (يولِّد) بالضَّرورة علمًا، ومن ثم، فإن العلاقات السَّببية الإدراكية ممكنة أيضًا. إن الله يحافظ على هذه العلاقة بسبب عادته[38]. كل شيء - باستثناء بعض المستحيلات المنطقية- ممكن بقدرة الله.

---

(36) نفسه، 131-134، 176-177، 272، الباقلاني، البيان، 50، الجويني، الإرشاد، 61، الجويني، الشامل، 114، القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، 202-3. انظر أيضًا:
Gimaret, La doctrine d'al-Ash°ari,

ومحمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي:
The Formation of Arab Reason, trans. Centre for Arab Unity Studies (Hamra: The Centre for Arab Unity Studies, 2011), 144-146.

(37) ابن فورك، المجرد، 134.

(38) انظر على سبيل المثال، ابن فورك، المجرد، 133، الجويني، الإرشاد، 27-28، الجويني، الشامل، 110-115. لاحقًا كتب نصير الدين الطوسي أيضًا أن الأشعري وأتباعه يقترحون علاقة ممكنة قائمة على العادة في الأحداث العقلية. يخلق الله علاقة اعتيادية بين التَّفكير والعلم. ومع ذلك، قد لا يخلقها أيضًا. الطوسي، تلخيص المحصل، تح: عبد الله نوراني:
Ṭūsi Talkhis al-Muhassal, ed. Abdullah Nurani (Muassasa-i Motalaat-i Yslami Daneshgah-i McGill_Şu'ba-i Tahran, 1980), 60.

إن علاقةَ السَّبب بالنتيجة علاقةُ إمكان وليست علاقة ضرورة. بعد ذلك، لشرح الطَّبيعة الممكنة جوانيًا للعمليات السَّببية، تقدم النزعة الظَّرفية الأشعرية بعض التصورات الأساس، مثل: (الاقتران) و(المجاورة).

بالنسبة إلى الباقلاني، على سبيل المثال، يقترن السَّبب والنتيجة ويحدثان بانتظام على تجاور وثيق، مما يخلق استعدادًا محددًا في الذهن للقول: إن ذلك سيحصل دائمًا[39].

ومع ذلك، فإن هذه المجاورة لا تنطوي على ضرورة، إذ لا يوجد سوى اقتران، وما من علاقة ضرورية، ذلك أن أي نوع من الضَّرورة يقوض الإرادة الإلهية، وبالنسبة إلى الجويني أيضًا، يجب أن يُنظر إلى العلاقة بين الأحداث السَّببية المتتالية من منظور المجاورة، وليس من منظور الضَّرورة. فالله يخلق السَّبب والنتيجة في الجوار القريب. مرة أخرى، إن اقتران السَّبب والنتيجة معًا، هو عادة إلهية[40].

وهكذا، فإن تصوُّرَي الاقتران والمجاورة هما أساس الفكرة القائلة: إنه على الرغم من الانتظام الملحوظ في العالم، تتميز العلاقات السَّببية بالإمكانية وليس بالضَّرورة.

إن العمليات الطبيعية شبيهة بالقانون، ولكنها لا تخضع لقانون بشكلٍ صارم، وتقوم الطَّبيعة الجوانيّة [المتأصلة] لسير العالم على فكرة الإمكان.

فانتظام العمليات الطبيعية ليس ضروريًا، إنما ممكن فحسب. ومن ثم، يمكن إبطال مثل هذه العمليات، أي: يمكن أن يُحلِّق الحجر في الهواء، ويمكن أن تحدث الرؤية بلا ضوء، والشبع بلا طعام، والحرق بلا نار، عندما يوقف الله عاداته[41].

---

(39) الباقلاني، البيان، 50.

(40) الجويني، العقيدة النظامية، 219، الجويني، الإرشاد، 61.

(41) ابن فورك، المجرد، 133-134. بالنسبة إلى الباقلاني، فإن الله لا يخرق أبدًا عاداته، ويقبل نصرة رسله وسلامتهم. انظر البيان، 52-55.

إن المعجزات النبوية التي تخرق قوانين الطَّبيعة هي في الواقع مظاهر للطبيعة الممكنة للعلاقات السَّببية.

من الممكن أن يتم إبطال العادة الإلهية للتأكد من صدق نبي بطريقة مماثلة لإيماءة الملك غير العادية للتحقق من موثوقية رسله. فكما كتب موسى بن ميمون: "عادةُ الملك أن يركب حصانًا في السوق... لكن من الممكن أن يمشي"[42].

تختلف هذه النظرة إلى المعجزات عن نظرية المعتزلة التي تقترح وجود علاقة وجوب تقوم على مفهوم الطَّبيعة.

وحول هذه النقطة، يثير القاضي عبد الجبار (935-1025) اعتراضًا مهمًا على هذه النظرة إلى المعجزات من منظور القيمة الأخلاقية للأفعال الإلهية ومعقوليتها.

إنه يقبل أن يُنظر إلى المعجزة على أنها إبطال للعادات الإلهية، لكن، لكي تكون المعجزة دليلًا على نبوّة الشخص، يجب أن يصنعها إله "حقّ" ومعقول.

فإذا قَبِلَ الشخص، كما يجادل اللاهوتيون الأشاعرة، أن إرادة الله لا يمكن أن تكون مقيدة بأحكام الفهم البشري والضرورات الأخلاقية، فكيف يمكن المرء أن يدعي أن إبطال العادات هذا يؤكد، في الواقع، ادعاء نبويًّا؟

وإذا لم تكن هناك معايير أخلاقية تنطبق على الأفعال الإلهية، فكيف يمكن للمرء أن ينسب القيمة الأخلاقية الغائية إلى معجزة؟ من غير المتسق أن يقدم الأشاعرة معجزة كدليل على شيء (مثل: النبوة) بينما ينزعون المعقولية عن الأفعال الإلهية[43].

---

(42) ابن ميمون، دلالة الحائرين، الترجمة معدلة:
Ibn Maymûn (Maimonides), *The Guide for the Perplexed* (Dalālat al-Ḥā'irīn), trans. M. Friedlander, 2nd ed. (Skokie, IL: Varda Books, 2002), 128.

(43) القاضي عبد الجبار، شرح، 571. من الواجب القول أيضًا: إن فكرة الطَّبيعة لم يدافع عنها علماء اللاهوت المعتزلة وحدهم. إذ يقبل ابن حزم أيضًا الطَّبيعة، ومن ثم، علاقة الوجوب في السَّببية،

الخلاصة، يستخدم اللاهوتيون المعتزلة تصورات، مثل: الطَّبيعة، والتوليد، والاعتماد، والاضطرار، والكمون-الظهور؛ من أجل اقتراح لاهوت وكوزمولوجيا على أساس الوجوب، ومن ثم، المعقولية. ويقدم الأشاعرة، بسبب الأهمية الأساسية للإرادة والحرية الإلهيتين في لاهوتهم، تصورات مثل: الإمكان، والجواز، والاقتران، والمجاورات، أو العادة، بطريقةٍ تجعل من فكرة الإمكان حجرَ الزاوية في اللاهوت والكوزمولوجيا [الكونيات].

يؤدي رفض مفهوم الطَّبيعة والضَّرورة إلى رؤية عالم تكون طريقة العمل فيه هي فكرة (الإمكان أو التجويز)، فالعالم الآن هو تفاعل بين الأحداث الممكنة.

ثم تشرع النظرية الأشعرية في تأطير كل مناقشة لاهوتية مهمة في ضوء فكرة الإمكان.

3.1 الإرادة الإلهية والمذهب الذري والكوزمولوجيا:

اقترح المعتزلة الأوائل فكرة الأجزاء غير القابلة للتجزئة (الجزء الذي لا يتجزأ أو الجزء الذي لا يتقسَّم) أو الذرات (الجوهر الفرد). ظهرت التصورات الذرية، مثل: الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتقسم، أو الجزء الواحد في وقت مبكر جدًا في أثناء مناقشة الصّفات الإلهية[44].

ويتتقد اللاهوتيون الأشاعرة لرفضهم الطَّبيعة. يرى ابن حزم أن مفهوم العادة لا يمكن أن يفسر انتظام عمليات الطَّبيعة في العالم؛ لأن العادة تدل على سمة شخصية يمكن خرقها، ولكن في الطَّبيعة لا توجد مثل هذه الانقطاعات. على الرغم من أن ابن حزم يدافع عن علاقة الوجوب في هذا العالم، إلا أنه يؤكد أيضًا أن الله فوق أي سببية، وأنه خلق العالم بدون (علّة). ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تح: إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959)، 169. والعكس بجعل الله (مضطرًا)، وهي صفة تتعارض مع الحرية والكمال الإلهيين. ابن حزم، علم الكلام. تح: أحمد حجازي (القاهرة: المكتبة الثقافية، 1989)، 22. انظر: Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, 29. ومن المثير للاهتمام، أن مؤسس مدرسة اللاهوت السنية الرَّئيسة الأخرى يبدو أنه يرفض العلاقة الضرورية بين الطَّبيعة والأفعال. الموجودات لها طبائع لكن ليس عليها أن تفعل وفق طبيعتها: كتاب التوحيد، 354-355.

(44) الأشعري، المقالات، 59، 568.

يقرر الهذيل أن المحدثات - على عكس القديم - لابد وأن تكون متناهية، وأنها تتكون من جواهر مفردة. ومن هنا يستنبط حجته بوجود الجوهر الفرد، وأنها يجب أن تكون محصورة ومتناهية. وإذا كانت الصفات الإلهية - مثل العلم - تتعلق بما هو موجود، فيجب أن يكون العالم متناهيًا[45]، إذ لا يمكن حصر ما هو غير متناهٍ؛ ولذا لابد وأن تكون الجواهر المفردة متناهية حتى يكون العالم محصورًا. وبالمثل يعتقد الأشعري أن عدد الجواهر المفردة متناهٍ بأن الآيات القرآنية مثل: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ﴾ (سورة يس، آية 12) تشير إلى أن الكون يتكون من عدد محدود من الذرات المنفصلة والفراغ الذي تتحرك فيه[46]، ولا تتكون هذه الذرات من أجزاء، "ولا يتوهم أن ينقسم أو يتبعّض"[47].

كما قدم اللاهوتيون الأشاعرة اللاحقون حججًا أكثر عقلانية لدعم هذا الادعاء، يمضي أحدها وفق المنطق التالي، إنَّ اختلاف أحجام الأشياء ممكن إذا كانت الموجودات مكوَّنة من مواد غير قابلة للتجزئة (الجوهر الفرد).

فلو كان من الممكن تقسيم الجسم إلى ما لا نهاية، لتوجَّب حينئذٍ أن يكون حجم النملة مساويًا لحجم الفيل، ذلك أنه سيكون لكل من النملة والفيل عدد لا نهائي من الأجزاء، فإذا كان كلاهما يحتوي عددًا لا نهائيًا من الأجزاء، فعلى أي أساس يمكن أن يكون اختلاف حجمهما؟

---

(45) Alousi, The Problem of Creation, 273-277.

(46) (رسالة استحسان الخوض في علم الكلام)، Ash'ari, "A Vindication of the Science of Kalam in The Theology of Ash'ari, ed. Richard J. McCarthy" (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), 127;

ابن فورك، المجرد، 202-294، 208، يمكن العثور على ملخص جيد للمناقشات المبكرة حول مفهوم الذرات في

M. emsettin Günaltay, Kelam Atomculuḏu ve Kaynaḏī Sorunu, ed. and noted by Irfan Bayīn (Ankara: Fecr, 2008).

(47) ابن فورك، المجرد، 202. مذكور في:

Alnoor Dhanani, The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazil Cosmologyī (Leiden: Brill, 1994), 136 fn. 126.

انظر أيضًا المجرد، 203-204.

إذ لو كان كلاهما يحتوي عددًا لا نهائيًا من الأجزاء، لوجب إذًا أن يكون حجمهما متساويين، لكن من الواضح أن هذا ليس صحيحًا، فالفيل أكبر من النملة. وعلى ذلك، يجب أن تتكون الأشياء من عددٍ محدود من الأجزاء غير القابلة للتجزئة[48].

يتفق الأشاعرة كلهم تقريبًا على أن الذرات (متجانسة/ متماثلة). كتب الجويني، مثلًا:

> "الجواهر متجانسة عند أهل الحق [أي: الأشاعرة]، وإليه صارت المعتزلة كافة [أيضًا]، وخالف النظام في ذلك، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها"[49].

إذا كانت هذه الذرات متجانسة، فما الذي يميز الذرات والموجودات عن بعضها البعض؟

للإجابة على هذا السؤال، يلجأ الرد الأشعري الكلاسيكي إلى مفهوم (الأعراض). لا يتألف العالم من الجواهر المفردة فحسب، بل من الأعراض أيضًا[50]، وتختلف الأجسام عن بعضها البعض بسبب الأعراض التي تحصل لهذه الجواهر المتجانسة[51].

---

(48) للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة، يرجى الاطلاع على الباقلاني، التمهيد، 37، البغدادي، أصول الدين، 36، الجويني، الشامل، 146، ابن حزم، الفصل، ج5، 96.

(49) الجويني، الشامل، 153-154. انظر:
Dhanani, The Physical Theory of Kalam_, 118, fn. 67.
كذلك ابن ميمون، دلالة الحائرين، 120.

(50) الباقلاني، التمهيد، 37-38، الباقلاني، الإنصاف، 27، الجويني، الإرشاد، 39، الجويني، الشامل، 142، الجويني، العقيدة النظامية، 129، الجويني، لمع الأدلة، 77، البغدادي، الفرق، 197، البزدوي، أصول الدين، تح. هانز بيترلنس (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963)، 11، ابن ميمون، دلالة الحائرين، 120-121. انظر كذلك:
Richard M. Frank, "Bodies and Atoms: The Ashᶜarite Analysis" in Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 39-63.

(51) البغدادي، أصول الدين، 35؛ الجويني، الشامل، 150، 167، الجويني، الإرشاد، 17.

الذرات في حد ذاتها متجانسة، "متساوية تمامًا"، وليست لها أي صفات مميزة؛ لأنها إذا كانت كذلك، فسيكون لكل منها "طبيعة" متميزة توجب سلوكها[52]. وأيًا كان، يجب رفض هذا بسبب مضامينه الجبرية [القائلة بالضّرورة]، كما نوقش سابقًا في هذا الفصل.

ومن ثم، فإن الأعراض الملازمة لهذه الذرات تُعيَّن فقط عن طريق إرادة الله التي تميّز بعضها عن بعض.

لا يمكن أن تكون للذرات أي ردة فعل، أو أي حاجة في هذا النظام؛ لأنها لا تمتلك أي طبيعة جوانية [متأصلة].

فالذرات مواضع محايدة للنشاط الإلهي، ويحصل تمايُز الذرات المتجانسة فقط بسبب الإرادة الإلهية التي يمكن أن ترجح دون مرجح. لذلك، فإن الكائنات المكوَّنة من ذرات متماثلة تمتلك خصائص متمايزة؛ بسبب الأعراض التي تحددها الإرادة الإلهية المَحْضة.

يمكن رؤية تشديد مماثل على الإرادة الإلهية في فكرة الفراغ (الخلاء) بين الذرات[53].

تُعزى تشكلات الموجودات وتغيراتها إلى أنشطة الذرات، وتشكل الذرات أجسامًا عن طريق الالتقاء أو الوجود جنبًا إلى جنب، لكنها لا (تتداخل) أو يحيط بعضها بعضًا[54].

يبدو أن سبب رفض التداخل هو أن الذرات يجب أن تكون في حالة تجاور دون تفاعلٍ مباشر مع بعضها البعض، كما توحي فكرة التداخل.

---

(52) Ibn Maymūn (Maimonides), Dalalat al-Ḥd'airin, 127, 129; Tahanawī, *Kashshaf*, II, 1302.

(53) انظر مثلًا الجويني، الشامل، 508-509. يرفض ابن حزم فكرة الخلاء. ابن حزم، الفصل، ج5، 70. راجع:

Dhanani, The Physical Theory of Kalam, 6-14.

(54) الجويني، الشامل، 160-162.

إن مفهوم (المجاوَرة)، كما نوقش أعلاه، أساسي في اللاهوت الأشعري عن الإمكان من أجل التأسيس لفكرة أن السَّبب والمسبَّب يُخلقان جنبًا إلى جنب ويحدثان معًا، لكنهما ليسا مرتبطين ببعضهما البعض بشكل لا انفصال فيه.

فإذا كانت العلاقة بين الذرات علاقةَ مجاورة وليست علاقة تداخل، يمكن إذًا الفصل بينها، ومن ثم، يجب التَّفكير في علاقتها السَّببية من منظور الإمكان وليس من منظور الضَّرورة. إن الله هو الذي خلق العلاقة بين السَّبب والمسبَّب على مستوى الذرات.

يمتد هذا النمط من التَّفكير أيضًا إلى مستوى الكون الأكبر، إذ يعتقد الجويني، على سبيل المثال، أن الأجرام السماوية، مثل: الكواكب والنجوم، يمكن أن تكون في أماكن مختلفة عما هي عليه الآن، أو يمكن أن تكون ذات أحجام مختلفة عما هي عليه الآن. يجب أن يكون هناك (مخصِّص أو مرجِّح) يشاء ويحدّد: موقع تلك الأجرام السماوية، وحجمها، وخصائصها الأخرى جميعها[55].

وهكذا، فإن الكوزمولوجيا الذرية هذه تجعل الإرادة الإلهية العاملَ المحدِّد الوحيد في كلٍّ من المجالين الأرضي والسماوي. إن الموجودات والمحدثات كلها نجمت عن إرادة الله[56]. وهناك حاجة إلى "مرجِّح" في المستويات جميعها، ويمكن تخصيص أعراض مختلفة للذرات المتجانسة فقط من خلال فعل غير معلول للإرادة الإلهية، ثم إن علاقتها السَّببية ليست ضرورية، إنما ممكنة. إذًا، الاختلافات الملحوظة في نظام الخلق تُظهر الأثر الشامل والتمايزي للإرادة الإلهية.

---

(55) الشهرستاني، نهاية الإقدام، 13، 239-240، انظر أيضًا الجويني، الإرشاد، 63-65.

(56) الأشعري، اللمع، 47، ابن فورك، المجرد، 69-70، الباقلاني، التمهيد، 47-48، الباقلاني، الإنصاف، 55، الجويني، العقيدة النظامية، 175، الجويني، الإرشاد، 29، البغدادي، أصول الدين، 102، الشهرستاني، نهاية الإقدام، 249.

4.1 الخلق المتجدد المستمر:

يميل الأشاعرة، وفق لاهوتهم المتمركز حول الإمكان، أيضًا إلى فكرة الخلق المتجدد للعالم باستمرار من أجل الحفاظ على أزمنة التاريخ الكوني منفصلة.

إن إعادة خلق العالم باستمرار ومن جديد في كل لحظة، تلغي الحاجة إلى وجود ارتباط سببي بين حدثين متتاليين.

أي: إن العالم الأشعري ينبض باستمرار بين الوجود والعدم، والشيء الوحيد الذي يربط الماضي والحاضر والمستقبل هو: الإرادة والقدرة الإلهيتان. ومن ثم، فإن العلاقة بين لحظتين متتاليتين ليست ضرورية، بل ممكنة.

يبدو أنَّ ضرار بن عمرو (توفي عام 796) كان أول مفكر مسلم يؤكد إعادة خلق العالم باستمرار على أساس فكرة أن الأعراض لا يمكن أن تستمر لزمانين. فهو يعتقد أن الأجسام هي أعراض مجتمعة[57]، ولا يوجد جوهر تلازمه الأعراض. فإذا لم يكن هناك سوى الأعراض، وإذا كان لا يمكن أن تستمر الأعراض من تلقاء نفسها مدة زمانين متتاليتين، فلا بد إذًا من خلق العالم من جديد في كل لحظة، لقد قبل معظم المعتزلة فكرةَ أن "العرض لا يبقى زمانين"، مع بعض الاستثناءات البارزة مثل هشام بن حكيم (ت 795) والجاحظ[58].

يجد اللاهوتيون الأشاعرة فكرة أن "العرض لا يبقى زمانين" مفيدة جدًا لدعم الكوزمولوجيا القائمة على الإرادة لديهم، فالذرات عند الأشاعرة لا تحيا من تلقاء نفسها، وتُخلق باستمرار مع الوقت. يخصص الله عَرَضَ (البقاء) للذرات لكي يستمر وجودها، ويخصص الأمرُ الإلهي، "الديمومة"، عَرَض المدة وعرض الاستمرارية للذرات، فيُعاد تكوين كل من الذرات والأعراض

(57) Majid Fakhry, Islamic Occasionalism (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958), 33; Dhanani, The Physical Theory of Kalam, 5.

(58) مذهب الذرة، شلومو باينس، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة الإسلامية، 1946)، 27.

الكامنة فيها باستمرار في كل لحظة من خلال الإرادة والقدرة الإلهيتين[59].

كذلك تسمح هذه الفكرة للأشاعرة أن يؤكدوا أنه لا توجد ماهية موجِبة في العالم، وأنه لا يوجد أيضًا شيء من دون تبديل[60]. فالأعراض تُخلق من جديد باستمرار. وبما أن الجواهر لا يمكن أن توجد بدون أعراض، فإنَّ انعدام الأعراض يعني انعدام الجواهر.

يخلق الله الأعراض والذرات بالمثل بسبب عادته، ومن ثم هناك أيضًا استمرارية. في هذه الحالة، يحتاج العالم باستمرار إلى حافظ خارجي[61].

وهذا يعني أيضًا أنه ليس المكان مذرّرًا فحسب، بل الزمن أيضًا، ويتألف من أجزاءٍ وفجواتٍ زمنية، وبما أن تقسيم المكان إلى أجزاء منفصلة يؤدي إلى النزعة الذرية، فإنَّ تقسيم الزمن إلى قفزات غير قابلة للتجزئة يؤدي إلى "نزعة ذرية للزمن".

يبدو أن النظّام هو الذي اقترح لأول مرة فكرة أن الزمن ليس عملية متصلة، ولكنه أجزاء منفصلة متعددة (الوقت) أو قفزات أصغر (الطفرة). بالنسبة إلى النظّام يمكن أن ينتقل كائن من النقطة (أ) إلى (ج) دون المرور بالنقطة (ب)[62].

---

(59) الأشعري، المقالات، 359-360، ابن فورك، المجرد، 205، 208، 237، 257، الباقلاني، التمهيد، 38-39، الجويني، الإرشاد، 41، البزدوي، أصول الدين، 12. انظر أيضًا:
D. Perler and U. Rudolph, Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und_ im europäischen Denken (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 28-62; Gimaret, La doctrine d'al-Ashᶜari, 43-130.

(60) يستخدم محمد إقبال هذا الجانب من الذرية الأشعرية لخلق رؤية ديناميكية للعالم، ومن ثم، لتشجيع فكرة "التبديل" في الفكر الديني.
Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), 70-75

(61) في الواقع، يستخدم القرآن مصطلح أعراض بطريقة مشابهة تمامًا. يشير المصطلح عادةً إلى المتاع العابرة في هذا العالم. انظر، على سبيل المثال، 4/ 94، 7/ 169، 8/ 67، 24/ 33.

(62) للاطلاع على آراء النظّام في هذا انظر الأشعري، المقالات، 321، الجويني، الشامل، 145، الشهرستاني، الملل، 1، 56، ابن متّويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تح: دانيال

هذه القفزات صغيرة جدًا وسريعة جدًا لدرجة أنها تخلق وهمًا بالاستمرارية والجريان.

الزمن ليس خارج نطاق فعل الخلق المستمر، ومن ثم، فإن كلًّا من الذرات الزمنية والمكانية في خلق مستمر.

لقد أصبح واضحًا أنه لا يوجد رابط سببي بين الأحداث المتتالية في عالم أنصار الظَّرفية المسلمين.

فهذا العالم ينبض بلا انقطاع بين الوجود والعدم، فعندما يتحرك الحجر في الهواء، يُعاد في كل لحظة خلقُ ذراته وأعراضه من جديد في مختلف المواقع.

وواقع أن هذه الحركة يمكن دراستها في ضوء الصيغ الرياضية، فإن ذلك لا ينطوي على ضرورة، على الرغم من أنها تشير إلى أن الله يخلق بطريقة يمكن التنبؤ بها.

وهكذا، إذا أُعيد خلق كل من الزمان والمكان بشكل مستمر، فما من حاجة إلى افتراض وجود علاقة سببية ضرورية بين حدثين متتاليين. ومن ثم، فإن فكرة الإمكان تمر عبر الزمن والحركة.

5.1 الكسب:

إن التشديدَ نفسه على الإرادة الإلهية يشكل النظريةَ الأشعرية للفاعلية البشرية، وإن نظرية الكسب تحصر دورَ القدرة البشرية في اكتساب فعلٍ خلقه الله. وترتبط إرادة الله وقدرته بكل الأشياء (المقدورات والمُرَادات)، ويصبح الكسب مناسَبة

جيمارية (القاهرة: المعهد العلم الفرنسي، 2009)، 1، 94-100. انظر أيضًا:
Dhanani, The Physical Theory of Kalam, 38-47; and Richard M. Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abû al-Hudhayl Al-'Allaf (Istanbul: Netherlands Historische-Archeologisch Instituut, 1966); and Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam, 6 vols (Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997), 3:224-229, 309-335.

لفعل الخلق الإلهي. ومع ذلك، لا تزال الإرادة والقدرة البشريتان تحت سيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين.

ظهرت هذه النظرية في سياق النظريات المتنافسة الأخرى، وسبق أن بحثنا كيف أن الأمر الذي يهدف لاهوت المعتزلة إلى تأسيسه في النظام الكوني هو المعقولية الإلهية، كذلك يسعى المعتزلة إلى منطق مماثل في الثواب والعقاب الإلهين. إن عبد الله هو خالق أفعاله، ولا يخلق اللهُ الناسَ مؤمنين ولا يخلقهم كفارًا، بل يختار الإنسان أن يكون واحدًا من هؤلاء أو أولئك[63].

يُرى في هذا الرفض أن عقيدة المعتزلة تهدف إلى إبعاد الشر و (القبح) عن الله، فالله لا يفعل شيئًا شريرًا أو قبيحًا، ومن ثم، يجب أن يُنسب الشر إلى الإنسان، وهذا بدوره يجعل الإنسان خالق أفعاله (الشريرة)[64].

تكون المسؤولية ممكنة من خلال قدرة البشر على الخلق فحسب، وإلا فسيجب علينا قبول أن الله يعاقب دون إعطاء أي قدرة ذات معنى لعباده[65].

لذلك، يجب أن يمتلك الإنسان قدرة سببية، وهذه القدرة السَّببية تُسمى: «الاستطاعة أو القدرة»[66].

البشر هم أسباب أفعالهم، على الرغم من أن الله هو الذي يُعطي هذه القدرة السَّببية للإنسان.

ثم بعد أن يمنح هذه القدرة للأفراد، يتركهم الله وحدهم مع حريتهم. وبهذا المعنى، فإن البشر هم خالقو أفعالهم[67]. يطلق علماء اللاهوت المعتزلة على هذا الرأي أحيانًا اسم: (التفويض).

---

(63) الأشعري، المقالات، 190، الشهرستاني، الملل، 1، 55، البغدادي، أصول الدين، 146، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين (القاهرة دار الهلال، 1971)، 197، 210.

(64) القاضي عبد الجبار، شرح، 131-132، 510-512، المختصر، 203.

(65) القاضي عبد الجبار، شرح، 778.

(66) الأشعري، المقالات، 230-231.

(67) القاضي عبد الجبار، المغني، ج7، 162، القاضي عبد الجبار، شرح، 390-394.

يرفض الأشاعرة هذا القول، فمن منظور لاهوتي، يُعدُّ عزو القدرة على الخلق إلى الإنسان نوعًا من (الشرك).

أضف إلى ذلك أنه لا يمكن أن يكون العبد خالقًا لأفعاله؛ لأن علمه لا يتصل بكل لحظة من لحظات الفعل وتفاصيله، ومن ثم لا يمكنه أن يكون سببَ ما لا يعلمه، ففعْلُ الأكل، مثلًا، لا يمكن حقًا أن يُنسب إلى عبد؛ لأن العبد لا يعلم حقًا كيف يَهضم الطعام أو كيف يتحكم فيه[68]. على الرغم من هذا النقد، يقبل اللاهوتيون الأشاعرة نوعًا من القدرة يتصف به العبد، لكنها قدرة على الاكتساب وليست قدرة على الخلق. الفرق هنا هو أن هذه القدرة، بالنسبة إلى المعتزلة، فعالة وخلّاقة سببيًا، بينما بالنسبة إلى الأشاعرة، يمكن فقط اكتساب ما سبق أن خُلق[69]. وبالإجمال، أحلَّ الأشاعرة فكرة الاكتساب محل فكرة الاستطاعة عند المعتزلة.

من أين ينبثق مفهوم الكسب؟

يبدو أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح الكسب، وإن الله هو الذي يخلق الخير والشر، ولكن الإرادة البشرية لها دور تؤديه، فتُعد قدرة الكسب أساسَ المسؤولية البشرية، لذلك نحن لسنا مجبرين تمامًا (الجبر)[70].

---

(68) حسبما أعلم، هذه الحجة ليست لها سابقة وهي تعود إلى الأشاعرة، يمكن أن يُعزى ظهور الحجة إلى محاولتهم الشاملة رفض فكرة الضرورة ووصف جميع العلاقات السّببية من حيث الإمكان والمجاورة. للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة، انظر الباقلاني، الإنصاف، 205، الجويني، الإرشاد، 174، الجويني، العقيدة النظامية، 191، الغزالي، الاقتصاد، 87-88. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الغربيين الظّرفيين استخدموا هذه الحجة أيضًا. كتب آرنولد جيولينكس، مثلًا: "أنت لست السّبب في ذلك الذي لا تعرف كيفية تحقيقه".
Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera philosophica, ed. J. P. N. Land, vol. 2 (The Hague: Martinum Nijhoff, 1893), 2:150-151. Also see D. Gimaret, Théories de l'acte humain en théologie musulmane (Paris: J. Vrin, 1980), 79-170.

(69) انظر، على سبيل المثال، الجويني، العقيدة النظامية، 189.

(70) أبو حنيفة، الفقه الأكبر، 72-73، أبو حنيفة، الفقه الأبسط، 46-48، 60. كل من الفقه الأكبر والفقه الأبسط موجودان في:
Imamı Azamın Beş Eseri, trans. Mustafa Öz (Istanbul: Marmara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Vak-fi, 1992).

لقد تَحدَّث ضرار أيضًا عن الكسب قبل الأشاعرة. وفق ضرار، خلق الله الفعل نفسه متزامنا مع اكتساب العبد له. وفي الصيغة الأشعرية، يخلق الله الأفعالَ ويكتسبها العبدُ[71].

إن قدرة الله غير المخلوقة [القديمة] هي الفاعل الحقيقي، وقدرة الإنسان المخلوقة (الحادثة) يقتصر دورها على اكتساب الفعل المخلوق[72]. وبناءً على ذلك، فإن الباقلاني يعرّف الكسب على أنه "تصرف فِي الفِعْل بقدرة تقارنه فِي مَحَله، فتجعله بخلاف صفة الضَّرورة من حَركة الفالج [التصرف بمحض إرادته]"[73].

يوافق الجويني على أن اكتساب العبد ليست له قدرة على الخلق، بل هو مجرد مناسبة [ظرف] لفعل الخلق الإلهي، إنه، على اتفاق مع الظرفية الأشعرية، يختزل الفاعلية البشرية إلى مناسبة من دون قدرة على الخلق[74].

يقدم الجويني حجة سيتبناها الأشاعرة اللاحقون، فهو يؤكد أنه في اللحظة التي نقبل فيها أن القدرة المخلوقة للعبد فعالة سببيًا، تتقوض قدرة الله الخالقة المطلقة.

من المستحيل أيضًا قبول أن الفعل ذاته ناتج عن كلٍّ من القدرة غير المخلوقة (القديمة) والقدرة المخلوقة؛ لأن ذلك يستلزم قبول خالقين اثنين، وهو شكل من أشكال (الشرك).

إن قدرة العبد مخلوقة، فإذا قبلنا فعالية سببية حقيقية في القدرة المخلوقة، فإن القدرة المخلوقة وغير المخلوقة يجب أن تلتقيا في الشيء نفسه.

---

(71) الأشعري، المقالات، 383، 407-408، القاضي عبد الجبار، المحيط، 408. يقدم القاضي عبد الجبار ملخصًا قصيرًا لمواقف مختلفة حول فكرة الاكتساب في المحيط، 407-409. كذلك انظر ابن حزم، الفصل، 4، 192.

(72) الأشعري، اللمع، 72، ابن فورك، المجرد، 91-92، ابن ميمون، دلالة الحائرين، 125-126.

(73) الباقلاني، التمهيد، 346-347. دليله على قدرة الاكتساب هذه هو وعينا التجريبي بالحرية ومقدرتنا على التمييز عندما نكون أحرارًا أو لا نكون. التمهيد، 323-324.

(74) الجويني، العقيدة النظامية، 188-194.

هذا يعني أن هناك خالقَين اثنين لحدثٍ واحد، وعلى الرغم من أن القدرة المخلوقة تؤثر في الفعل، إلّا أنَّ هذا لا يمكن تسميته بالخلق، إذ لا يمكن أن يكون الفعل نتيجة قدرة مخلوقة وغير مخلوقة. الفعل الواحد لا يمكن أن يأتي من فاعلين، والاثنان لا يصبحان واحدًا[75].

علينا أن نتذكر أيضًا أن أحد مبادئ الكوزمولوجيا الأشعرية هو أن "العرض لا يبقى زمانين". الآن، يصف التقليد الأشعري القدرةَ على الاكتساب بـ العرَض، فإذا كان الكسب عرضًا، فهو على غِرار بقية الأعراض، لا بقاء له، وتجب إعادة خلق هذه القدرة على الكسب في كل لحظة من جديد، وإذا كانت هذه هي الحال، فلا يمكن أن تكون هناك علاقة سببية بين القدرة المخلوقة والفعل بالمعنى الحقيقي، ومن ثم، فإن العلاقة بين القدرة المخلوقة والفعل هي علاقة إمكان واقتران ومجاورة[76].

أو كما كتب ابن ميمون، في حالة الكتابة، إن إرادة الإنسان على تحريك القلم، وحركة القلم "مرتبطتان ببعضهما البعض فيما يتعلق بوقت تعايشهما

---

(75) المرجع نفسه، 188-189، انظر أيضًا الجويني، الإرشاد، 188-189. تجب الإشارة إلى أن المدرسة السنية الكبرى الأخرى، الماتريدية، تقدم هنا وجهة نظر مختلفة. يمكن أن يُنسب الفعل نفسه لكل من الله والإنسان من زوايا مختلفة. بهذا المعنى، يمكن أن يصبح الاثنان واحدًا. الله هو صاحب الفعل بقدر ما هذه مسألة خلق، والعبد يمتلكه بقدر ما هي مسألة اكتساب. من منظور العبد، يطلَق عليه (الكسب)، ومن المنظور الإلهي، يُطلَق عليه (الخلق)، وهم ينسبون الفعل إلى الله والعبد في الوقت ذاته بالمعنى الحقيقي. وبهذا المعنى، فإن البشر أحرار وقادرون ومسؤولون، على الرغم من أن الله هو خالق كل شيء. يجب أن يكونوا أحرارًا؛ لأن الله حق. إن أي حكم بدون الحرية والقدرة على الاختيار (قبيح) ومناف للحكمة. أضف إلى ذلك، أن علم الله المسبق لا يتعارض مع حرية العبد. انظر، على سبيل المثال، ملخص الصابوني للموقف الماتريدي حول هذا في البداية في أصول الدين.
al-Bidaya fī Usūl al-Din (Maturidiyye Akaidi), (Turkish translation) trans. Bekir Topaloğlu (Istanbul: Diyanet Işleri Bağkanlīğī Yayīnlarī, n.d.), 139-142, 145-147, 149, 160-161.
هناك أيضًا حجة مثيرة للاهتمام لحرية الإنسان في كتابات علماء اللاهوت الماتريديين. حريتنا واضحة لنا. نحن ندرك حريتنا بشكل مسبق. ومن ثم، فهي لا تتطلب أي دليل. انظر على سبيل المثال الماتريدي، كتاب التوحيد، 358-359، والصابوني البداية في أصول الدين، 151.

(76) الجويني، الإرشاد، 196-198.

فحسب، وليست لهما علاقة أخرى ببعضهما البعض"[77].

وهنا، مرة أخرى، يرفض لاهوت الإمكان الأشعري أي علاقة ضرورية [جبرية] بين القدرة على الكسب والأفعال البشرية من خلال فصل الأولى عن الثانية، فالعلاقة بينهما علاقة مجاورة وليست علاقة ضرورة [وجوب]. عادة ما يخلق الله فعلًا بعد ميل العبد إلى هذا الفعل، ولا يمتلك العبد فاعلية سببية بخلاف هذا الاستعداد تجاه الفعل. فإرادة الإنسان مناسَبة لفعل الخلق الإلهي. وعلى الرغم من عدم وجود علاقة ضرورية بين الإرادة البشرية والفعل المخلوق، إلا أن الله يخلق، في العادة، فعلًا وفق ميول الإرادة البشرية. هذه هي الطريقة التي يكتسب بها الإنسان بعض الأفعال دون غيرها.

ومع ذلك، على الرغم من جهود الأشاعرة لتأسيس الفاعلية البشرية دون أن ينسبوا إليها في الوقت نفسه أيّ فعالية سببية، ليس من الواضح ما إذا كانت القدرة على الكسب هذه حرة حقًا.

يبدو أن الأشعري نفسه يشير إلى أنه حتى القدرة على الكسب هذه تخضع لسيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين. كما يكتب، "أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبًا لمن وقع بقدرته"[78]، و"لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريد"[79].

يشير هذان المقطعان ضمنًا إلى أن الكسب ليس سببًا بلا مُسبِّب، يبقى أن الله سبّبه.

ربما هذا هو السّبب في أن الشهرستاني يؤكد أن علماء اللاهوت الأشاعرة يقعون في الجبرية عندما يؤكدون أن قدرة الاكتساب عند العبد ناتجة أيضًا عن

(77) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 125.
(78) الأشعري، المقالات، 552. انظر أيضا الأشعري، الإبانة، 37.
(79) مترجم في:
Ash'arī, The Elucidation from Islam's Foundation (Kitamb al-Ibamna), 103.

الله، فإذا لم تكن إرادة الإنسان سببًا غير مسبب في حد ذاته، فهي ليست حرة[80].

على هذا النحو، يبدو أن النزعة الظَّرفية الأشعرية، في الوقت الذي تهدف فيه إلى إدخال السَّببية الإلهية إلى جميع مستويات الوجود وجعل عظمة الله موجودةً بشكل ملموس في العالم، تجعل إرادة الإنسان خاضعة لإرادة الله.

6.1 الخلاصة:

حدد هذا الفصل اتجاهين لاهوتيين رئيسين. فعند المعتزلة، إن طريقة عمل المشروع اللاهوتي هي بناء رؤية للعالم يبقى فيها الله والعالم معقولين للبشر.

وفي سبيل الحفاظ على معقولية العالم والأفعال الإلهية، فإن المعتزلة مستعدون لقبول فكرة الضَّرورة في العالم وحتى في الله.

أما المبدأ التوجيهي للمشروع اللاهوتي الأشعري، فهو إبراز الإرادة والحرية الإلهيتين، وهذا يؤدي إلى بناء لاهوت الإمكان.

يمكن إرجاع جميع المواقف الأشعرية الرَّئيسة، من الكوزمولوجيا وحتى الأخلاقيات، إلى هذا الاهتمام بالتشديد على الإرادة الإلهية، حتى على حساب فقدان معقولية العالم والأخلاق والأفعال الإلهية.

إن مركزية الإرادة والحرية الإلهيتين تجعل مفهوم الإمكان أساسيًا في اللاهوت الأشعري.

في السياق الأوسع لهذا النقاش، تبرز النزعة الظَّرفية بِعَدِّها العمود الفقري للاهوت الإمكان الأشعري.

(80) الشهرستاني، الملل، 98-9؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام، 78-79. يتفق ابن ميمون مع الشهرستاني: "لذلك اضطر الأشاعرة إلى افتراض أن الحركة وبقية الكائنات الحية محددة مسبقا، وأنه ليس في قدرة الإنسان أن يفعل شيئًا معينًا أو يتخلى عن فعله". دلالة الحائرين، 284. النقد الأساسي لابن ميمون هنا هو أن محاولات الأشعرية للتوفيق بين الكسب البشري والخلق الإلهي يمكن أن "توجد فقط في الكلمات، لا في الفكر، ناهيك عن الواقع".

إن مفاهيم مثل: (العادة)، و(الاقتران)، و(المجاورة)، و(الترجيح) توفر أسبابًا لرفض أي علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة، فالعلاقة بين السَّبب والنتيجة ليست أكثر من اقتران ثابت. ويحصل ربط السَّبب بالنتيجة، عادةً، من قبل الله.

إن العلاقة في العلاقات السَّببية هي علاقة إمكان، وبالتالي، يمكن إبطالها، كما في حالة المعجزة. والذرات متجانسة وليست لها طبيعة فطرية؛ وتقع الأعراض على الذرات نتيجة الترجيح الإلهي دون أي سبب موجب.

وهذا يعني أن العلاقة بين الجوهر والأعراض هي أيضًا علاقة إمكان، ويُعاد خلق كل من الذرات والأعراض من جديد في كل لحظة. ومن ثم، تحصل تجزئة كل من المكان والزمان لإزالة اللصق السَّببي عن سير العالم.

ومن ثم، فإن العلاقة بين لحظتين متتاليتين من التاريخ الكوني هي أيضًا علاقة إمكان. ليس للقدرة البشرية على (الكسب) دور في الخلق وهي مجرد مناسَبة لفعل الخلق الإلهي. لذلك، فإن العلاقة بين الاكتساب والأفعال هي أيضًا علاقة إمكان. على هذا النحو، فإن مفهوم الإمكان يمر عبر الكون كله، مما يجعل من الإرادة الإلهية المبدأ المهيمن في الوجود كله.

الفصل الثاني

نحو المزج بين التصورات الأرسطية والأفلاطونية الجديدة للسببية

حجة ابن سينا

يبحث هذا الفصل في طرح ابن سينا للسببية والحرية من خلال تحليل تصوريه عن الوجود والماهية[1].

يقوم النقاش على أن هذين التصورين يسمحان لابن سينا بالتمييز بين السَّببية الميتافيزيقية والسَّببية المادية [الفيزيقية أو الطبيعية]، ثم بوضع السَّببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

على هذا النحو، فهو يقدم تكاملًا بين نظريتي السَّببية، الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. والنتيجة هي نظرية تشاركية للسببية مع عناصر أرسطية قوية تؤكد الحرية في كل من النظام المخلوق وفي الأول[2].

---

(1) ظهرت بعض المقاطع في هذا الفصل أيضًا في:
Ozgur Koca, "Revisiting the Concepts of Necessity and Freedom in Ibn Sina (Avicenna) (c.1 980-1037)," Sophia, 2019, https://doi.org/10.1007/s11841-019-0706-9.
وأعيد طبعها بإذن من Springer / Sophia.

(2) يشير بحثي في الفصل الأول إلى وجود توتر مستمر بين النظريات الأشعرية التي تشدد على الحرية-الإرادة الإلهيتين، ونظريات المعتزلة، والتي تؤكد على الضرورة-المعقولية الإلهية. هذا الانقسام بين الإرادة-الحرية الإلهية، والمعقولية-الضرورة الإلهية موجود؛ لأن كلًا من المدرستين تصران على أن مفهومي الضرورة والحرية ينفي أحدهما الآخر، سواء أكان في الله أم في النظام الطبيعي. علاقة ابن سينا بالمناقشات اللاهوتية السابقة غير واضحة. ومع ذلك، كما أرى، فهو يهدف إلى إظهار أنه يمكن التوفيق بين مفهومي الضرورة والحرية في إطار ميتافيزيقي أوسع. في الواقع، يقترح ميخاليل مرمورة أن ابن سينا يطور أفكاره مع التركيز على كل من اللاهوت الأشعري والمعتزلي، انظر:
Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna," in Islamic Theology and Philosophy (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 185-188. Also see Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalam," Zeits-

قبل أن أقدم قراءتي لطرح ابن سينا، يجب علينا أن نلاحظ أن العديد من العلماء قد درسوا وجهات نظره حول السَّببية، ومن ثم، حول الضَّرورة والحرية، وقد توصل هؤلاء العلماء إلى استنتاجات مختلفة حول ما إذا كان ابن سينا يتبنى نزعة حتمية سببية أم أنه يؤكد الحرية في النظام المخلوق وفيما يتعلق [بأفعال] الله. يقول غواشون، على سبيل المثال، إن ميتافيزيقا ابن سينا لا تترك مجالًا للإمكان ومن ثم للحرية(3).

وبالنسبة إلى جارده، فإن فكرة ابن سينا عن "الفيض الضروري" تعني ضمنًا نزعة جبرية سببية، ومن ثم لا تترك أي مكان للحرية الحقيقية(4).

ويجادل حوراني بأن مفهوم الجبر عند ابن سينا ينطوي على حتمية صارمة في ضوء مفهومه عن الفيض الضروري، ويخلص إلى أنه لا يتخلى عن فرضية الأفلاطونية المحدثة الجبرية حتى على حساب إضعاف تفسيره للعدالة الإلهية(5). ويدافع يحيى ميشو أيضًا عن الحتمية المطلقة عند ابن سينا(6).

ويتفق ريتشارد م. فرانك مع هؤلاء الباحثين ويرى أن كل شيء بالنسبة إلى

---

chriftfür Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 6 (1990): 172-206.

ويقترح جان جوليفه أيضًا أن سجالات علم الكلام كانت، بدلًا من الفكر اليوناني، السياقَ الفكري الأساسي لابن سينا. انظر:

Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina, " in Etudes sur Avicenne, ed. J. Jolivet and R. Rashed (Paris, 1984), 19-28

ويدعم روبرت ويزنوفسكي هذه الفكرة ويقدم مناقشة تفصيلية حول كيف يمكن أن يكون تمييز ابن سينا بين الماهية والوجود مُستوحى من مناقشات الكلام السابقة. انظر

"Notes on Avicenna's Concept of Thingness,"Arabic Sciences and Philosophy, 10 (2000): 181-221

يذكر ويزنوفسكي أيضًا أن "الدَّين الذي يدين به ابن سينا لنقاش الكلام عن الأشياء والموجودات يبدو بديهيًا، بالنظر إلى تشابه موقفه مع الأشاعرة والماتريديين".

Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2013), 153. Wisnovsky also mentions that Ibn Sina studiedī kalām as a youngster. Avicenna's Metaphysics in Context, 17.

(3) A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Avicenne (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), 162-163.

(4) L. Gardet, "La pensé religieuse d'Avicenne' (Ibn Sīna)," in Études de Philosophie Médiévale, 41 (Paris: Vrin, 1951), 45-46.

(5) G. F. Hourani, "Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 2.1 (1966): 25-48.

(6) J. [Yahya] Michot, La destinée de l'homme selon Avicenne (Louvain: Peeters, 1986), 61-64.

ابن سينا محتوم[7]. ويؤكد مرمورة أنه بالنسبة إلى ابن سينا: "إن الله يوجب وجود العالم. بما أن الله، وهو السَّبب الموجِب، أزليٌّ ولا يتغير، فإن العالم، وهو النتيجة المحتومة، أزليٌّ أيضًا. السَّبب والنتيجة يوجدان معًا، وأسبقية الله على العالم غير زمنية"[8].

يفرض الفيض الضروري أيضًا الضَّرورة على جميع العلاقات السَّببية، فالكون عند ابن سينا كونٌ جبري، ليس فقط من حيث صدوره عن الأول، ولكن أيضًا في أثناء استمراره.

يتفق جريفيل مع هؤلاء الباحثين، ويفترض أنه بالنسبة إلى ابن سينا "لا يمكن أن يوجد سوى تفسير واحد حقيقي لأي ظاهرة محددة في العالم. يصف العلم البشري الحقيقي الطريقةَ الضرورية والوحيدة لبناء العالم"[9]. وفي الآونة الأخيرة، رفض بيلو فكرة أن ابن سينا ينسب أي دور تحريري نشط إلى "المادة" ويرى أن ابن سينا "جبري محض"[10]. وبالنسبة لريتشاردسون، يشير التمييز الجهوي عند ابن سينا إلى أن الوجود كله ضروري في نظامه[11]، وأن الله لا يمكنه أن يفعل خلاف ما يفعله[12].

---

(7) Richard M. Frank, Creation and the Cosmic System: Ghazali and Avicenna (Heidelberg: Carl Winter Universitatsverlag, 1992), 23-24.

(8) Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna,Creation and the Cosmic System" 175.

للحصول على قراءات تقول بالجبر مماثلة لابن سينا، انظر:
Frank, Creation and the Cosmic System, 22-25.

يجادل كوغان بأن ابن رشد يعتقد أيضًا أن ابن سينا يقول بالضرورة، للعودة إلى مناقشته، يرجى الاطلاع على:
Barry S. Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation (Averroes and the Metaphysics of Causation (Albany: State, University of New York Press, 1985), 17-70.

(9) Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought (New York: Oxford University Press, 2009), 177.

(10) Catarina Belo, Chance and Determinism in Avicenna and Averroes (Boston, MA: Brill, 2007), 53. See in particular chapter 3 and the conclusion.

(11) Kara Richardson, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause," British Journal for the History of Philosophy, 21.2 (2013): 228.

(12) Kara Richardson, "Causation in Arabic and Islamic Thought, "The Stanford Encyclo-

مما لا شك فيه أن هناك فقرات في مدونة ابن سينا الكبيرة تدعم القراءة الجبرية، إذ يشير ابن سينا نفسه مباشرة إلى أن "الله لا يمكنه أن يفعل خلاف ما يفعله"، كما يعرب صراحةً عن أن العلاقات السَّببية تقوم على مبدأ الضَّرورة. ويكتب، على سبيل المثال، "فإذًا وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول"[13].

يأتي المعلول إلى الوجود؛ لأنه وجب عن علته، فالأشياء ممكنة في حد ذاتها، لكنها واجبة في العلاقة مع أسبابها. علاوة على ذلك، يجعل ابن سينا السَّببية واحدة من نقاط الانطلاق المركزية لفكره، ويفهم الميتافيزيقا على أنها "العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى"[14]. يقول ابن سينا في دانشنامه علائي [موسوعة ابن سينا بالفارسية]:

> تعلم أن الأشياء لا تحدث دون أن تكون ضرورية، هناك علة لكل شيء، ولكن ليس كل العلل معروفة لنا... إذا كنا قد عرفنا كل العلل، لكان لدينا يقين عنها. كل موجود له أصله في واجب الوجود، وفيضه عن واجب الوجود ضروري[15].

والأكثر من ذلك:

> أن هذا المركَّب، وهذه الأجزاء كلها في أنفسها، ممكنة الوجود، وأن لها لا محالة سببًا يوجب وجودها[16].

pedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta: https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/arabic-islamic-causation/.

(13) Ibn Sina, al-Shifa al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing: A Parallel English Arabic Text). Edited and translated by Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), 27.

(14) نفسه، 11.

(15) Ibn Sīna, Danesh Namai ʿAlaī, MS Nuruosmaniye Library, No. 2258/2682, 60a.
الترجمة للمؤلف.

(16) Ibn Sīna, al-Shifaʾ al-Ilahiyyat, 48.
التشديد من المؤلف.

ما يصدر عن واجب الوجود هو ضروري[17].

وإذ لا شيء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء، ويوجبه إيجابًا أوليا أو بواسطة[18].

على الرغم من هذه الصياغات وما شابهها والرأي السائد بشأن نزعة الجبرية عند ابن سينا، هناك أيضًا باحثون قدموا قراءة لنصوص ابن سينا يؤكد فيها على الحرية فيما يتعلق بأفعال الله والكون.

فالطوسي يقدم قراءة من هذا القبيل في تعليقه على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

يرفض الطوسي قراءات الغزالي والرازي القائلة بالضّرورة، ويؤيد الرأي القائل: إن الله عند ابن سينا يخلق باختياره[19].

يمكننا أن نرى اتجاهًا مُشابهًا في دراسة حديثة، فعلى سبيل المثال: يجادل إيفري بأن الجوهر بالنسبة إلى ابن سينا "يحكمه الله، ولكنه لا يطغى عليه تمامًا"، ومن ثم "يحافظ على كيانه شبه المستقل". هذا هو أساس الحرية في نظام ابن سينا، إنه يوفر "الأساس العقلاني الكامل لوجود الشر". هناك شر بسبب عدم استقرار "الجوهر" وصفته شبه المستقلة[20]. الجوهر هو "مصدر التغيير والعدم/ الشر، ولا يمكن أن يُعرف في حد ذاته، ومن ثم لا يمكن التنبؤ بعلاقته بالعَرَض"[21].

يضيف إيفري أن وجود الأوامر والنواهي الأخلاقية في كتابات ابن سينا يفترض مسبقًا فاعلية الإرادة البشرية ويدعم هذه القراءة اللاحتمية.

---

(17) نفسه، 302.

(18) نفسه، 273، التشديد من المؤلف.

(19) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تح. س. دنيا (القاهرة: 1957-1960)، مجلد 3.

(20) A. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism," in Islamic Theology and Philosophy, ed. Michael E. Marmura(Albany: State University of New York Press, 1984), 163-164.

(21) نفسه، 167.

ويؤكد جانسنز أنه وفق ابن سينا، "يتمتع الإنسان ببعض الحرية" فيما يتعلق بالخيار الأخلاقي والنمو الذهني[22]. ويدافع راشد عن الحرية في نظام ابن سينا منطلقًا من وجود شيء من عدم الانتظام في حركات الأجرام السماوية، إذ إن عدم القدرة على التنبؤ بحركة الأجرام السماوية يشير إلى إمكانية الحرية[23].

ويعتقد غودمان أن فكرة الفيض الضروري لا تتطلب أن تكون العمليات الطبيعية ضرورية أيضًا[24].

ويرى روفوس وماكغنيز أنه على الرغم من أن ابن سينا يعترف "بالحرية الإنسانية من حيث المبدأ"، فإن هذه الحرية "لا تُمارَس حقًا إلا نادرًا، بل من قِبل: الأنبياء، والحكماء، والفلاسفة فحسب"[25].

يهدف هذا الفصل إلى المساهمة بمنظور جديد في هذه المناقشة، سيحاجج بأن ابن سينا يقدم تفسيرا تشاركيًا للسببية يؤكد الحرية الخَلْقية والإلهية على أساس المفهومين الأساسيين للميتافيزيقيا عنده: الوجود، والماهية.

---

(22) J. Janssens, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sina," in Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana (Vic-Girona, 1996), 117.

(23) M. Rashed, "Théodicée et approximation: Avicenne," Arabic Sciences and Philosophy, 10 (2000): 227, 229, 232.

(24) L. E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), 81.

(25) Anthony Ruffus and Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," Archiv für Geschichte der Philosophie, 97.2 (2015): 171. See also Étienne Gilson, "Avicenne et les Origines de la Notion de Cause Efficiente," Atti Del XII Congresso Internazionale di Filosofia, 9 (1958): 121-130; Étienne Gilson, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente," Archives d'Histoire doctinrale et littéraire du Moyen Age, 37 (1962): 7-31; Taneli Kukkonen, "Creation and Causation," in The Cambridge History of Medieval Philosophy, ed. R. Pasnau and C. Van Dyke (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), 232-246; Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology," Quaestio, 2 (2002): 97-124; Amos Bertolacci, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the 'Ilahiyyat' of Avicenna's 'Kitab al-Shifa'," Quaestio, 2 (2002): 125-154.

1.2 الوجود والماهية

ما الوجود بالضبط؟ يعتمد تعريف ابن سينا على التمييز الذي يقيمه بين الماهية والوجود[26]. الوجود مشترك بين جميع المقولات. "الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه"[27].

إن ما يميز الموجودات هو ماهيتها "لكلّ شيء (حقيقة خاصّة) هي ماهيّته"، و"ليس الحد إلا ماهية المحدود"[28].

بعد تأسيسه عمومية الوجود، يميز ابن سينا بشكلٍ - في تقسيمه المشهور - بين ثلاثة أنماط للوجود: واجب، وممكن [جائز] ومحال. واجب الوجود هو "الذي متى فُرض غيرَ موجود عَرَض منه (محال)"[29].

واجب الوجود لا يمكنه ألا يوجد، وممكن الوجود هو "الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه (محال)".

إن واجب الوجود هو سبب ذاته، هو (واجب الوجود بذاته). وممكن الوجود ضروري أيضًا، وإلا لَما وُجد. لكن وجوبَ ممكنِ الوجود يرجع إلى شيءٍ آخر غير نفسه (واجب الوجود بغيره)[30]. يكون ممكن الوجود حادثًا؛ لأنه نجم عن وجود شيء آخر غير نفسه - أي: عن واجب الوجود. كما أن هناك مقولة

---

(26) يمكن أن نجد تمييزات مماثلة عند أفلاطون Phaedo 74a, Republic 509b, Timaeus (50c) وعند أرسطو Posterior Analytics 92 b-93a and Metaphysics (1003-1004). لكن ابن سينا يجعل هذا التمييز نقطة انطلاقه.

(27) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 10.

وانظر أيضًا: "كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات". المرجع نفسه، 186. وبعبارة أخرى، إن "الوجود" هو ما يسميه العلماء المفهوم المفارِق، حول هذه الفكرة، انظر:

T. Koutzarova, Das, Transzendentale bei Ibn Sina (Leiden: Brill, 2009)

(28) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 180.

وهو يتبع هنا بيان التعريف الأرسطي. الحد هو "البيان الذي يشير إلى ما يجب أن يكون عليه بالنسبة إلى شيءٍ ما"، أو، باستخدام تعبير آخر، "ما هو عليه" الموجود.

(29) نفسه، 262.

(30) نفسه، 263.

ثالثة، وهي المستحيلة الوجود (ممتنع الوجود) التي يعرض من فرضها موجودة محال، مثل: وجود واجب الوجود ثاني[31].

مفتاح مناقشتنا هو تعريف ابن سينا لـ الأول على أنه مُجرَّد الوجود.

إنه وجود خالص (مجرد الوجود) بشرط سلب العدم وسائر أوصافه هو. علاوة على ذلك، فإن بقية الأشياء التي تمتلك ماهيات تكون ممكنة، وتُوجد من خلاله هو، يشير معنى عبارتي: "إنه مجرد الوجود" إلى شرط نفي سائر الأوصاف عنه[32].

الموجودات الأخرى هي تركيبات من الوجود والماهية.

أما الأول، فهو مجرد الوجود بدون ماهية، حيث "إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى تكون هناك ماهية ما"[33]. كل

---

(31) حجة ابن سينا بأنه يجب أن يكون هناك "واجب الوجود" يبقى من خلال نفسه ويفسر وجوده، قد استخدمت مرارًا وتكرارًا كدليل على وجود الله من قِبل الفلاسفة: المسلمين، واليهود، والمسيحيين. انظر على سبيل المثال:
H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1987); T. A. Druart, "Ibn Sina (Avicenna) and Duns Scotus," in John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of The Quadruple Congress on John Duns Scotus, ed. M. B. Ingham and O. Bychkov (Munster: Aschendorff, 2010), 13-27
. وكما يشير بيتر آدمسون، فإن ابن سينا يدرك أيضًا أن مماهاة ما هو واجب الوجود مع الله يحتاج إلى مزيد من الأدلة. يُظهر البرهان لماذا لا بد من وجود واجب الوجود دون إظهار؟ ولماذا علينا مماهاة هذا الوجود مع الله؟ ومع ذلك، وكما نُوقش في الصفحات التالية، فإن برهان ابن سينا على أنه لا بد من واجب الوجود هو في الواقع الخطوة الأولى من سلسلة طويلة من الحجج التي من شأنها أن تسفر في النهاية عن الله: الواحد، الخبير، العليم، الكريم، اللطيف، القدير.
Peter Adamson, Necessary Existent to God," in Interpreting Avicenna: Critical Essays, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), 170-189.

(32) نفسه، 276.

(33) نفسه، 274. يبدو أن هذا المقطع وثيق الصلة بالمناقشة حول أسبقية الوجود أو الماهية عند ابن سينا. يشير المقطع في الواقع إلى أن الوجود يسبق الماهية. لمزيد من المعلومات حول هذه المناقشة، انظر مقال روبرت ويزنوفسكي:
"Avicenna and the Avicennian Tradition," in The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

ما له ماهية يكون مركبًا، وكل ما هو مركّب هو مسبَّب، وليس سببًا غير مسبَّب قائمًا بذاته. كل تركيب يحتاج إلى أجزائه الخاصة فضلًا عن مُركِّب [فاعل] لكي يأتي إلى الوجود. في هذه الحالة، سيحتاج الأول إلى شيءٍ آخر ليكون على ما هو عليه، وهذا أمر عبثي، وسيكون الأول مسبَّبًا، وليس سببًا قائمًا بذاته لكل الموجودات بالمطلق. لذلك، "تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ وموجود"[(34)].

ثم يتتبع ابن سينا جميع الصّفات الإلهية للوجود المحض لواجب الوجود، لا يمكن أن يكون هناك إمكان في الأول، لذلك فهو وجود فعلي محض، "إنه واحد؛ لأنه هو في غاية الكمال في الوجود"[(35)]. لا يوجد إمكان في الأول، لذلك يجب أن يكون المبدأ الأول وجودًا فعليًا مجردًا وغير متمايز[(36)].

الله خيرٌ محض؛ لأنه وجود محض وتحقق فعلي، مُتحرر من الماهيات

للحصول على دراسة واضحة عن العلاقة بين وجود الله والصّفات الإلهية، انظر:
Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God," in Interpreting Avicenna, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013).

من أجل مناقشة إيزوتسو لرأي ابن سينا حول هذه القضية، انظر:
T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio University; 2nd ed., Sufism and Taoism, Los Angeles: University of California Press, 1983 [1966]), 3-5.

ولتفحص موقف السهروردي من هذه المناقشة، انظر:
Sajjad H. Rizvi, "Roots of an Aporia in Later Islamic Philosophy: The Existence-Essence Distinction in the Philosophies of Avicenna and Suhrawardi," Studia Iranica, 29 (2000): 61-108; and Sajjad H. Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's Visionary Hierarchy of Lights," Asian Philosophy, 9.3 (1999): 219-227

وبخصوص ما سبق هذا التمييز عند الفارابي، انظر:
N. Rescher,I "Al-Farabi on the Question: Is Existence aI Predicate?" in Studies in the History of Arabic Logic (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1963), 39-42;

ومن أجل نظرة عامة على المناقشة، انظر:
N. Rescher, "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy," in Studies in Arabic Philosophy (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1966), 69-80.

(34) Ibn Sina,I al-Shifa' al-Ilahiyyat, 296.

التشديد من المؤلف.

(35) نفسه، 299.

(36) نفسه، 292.

والإمكانات، فالماهيات أو الإمكانات تعني تقييد الوجود الخالص، ومن ثم النقص. أي شيء ما عدا الوجود الخالص له نصيبه من العدم الذي هو سبب الشر. الله خالٍ من إمكانية العدم. ومن ثم، "يكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود خير محض وكمال محض"[37].

أما الموجودات غير الله، فهي "تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجهٍ ما، فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص"[38].

واجب الوجود خير أيضًا من الجهة الأخلاقية، إنه يشترك في وجوده مع الماهيات الأخرى؛ لأن "الخير لما كان مفيدًا لكمالات الأشياء وخيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدًا لكل وجود، ولكل كمال"[39]، الأول يمنح الكمال لغيره؛ لأنه خير وكريم.

وبعد مساواة الوجود بالخير المحض، أكد أيضًا أن الوجود هو أيضًا عقل محض:

واجب الوجود عقل محض؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السَّبب في ألا يعقل الشيء هو المادة، علائقها لا وجوده. [...]، وقد تبين لك هذا، فالبريء عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته؛ لأنه عقل بذاته وهو أيضًا معقول بذاته، فهو معقول ذاته، فذاته عقل، عاقل ومعقول[40].

---

(37) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 283.

(38) نفسه. 284.

(39) نفسه.

(40) نفسه، 284-285. التشديد للمؤلف. انظر أيضًا: "بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة للذاته، فهو معقول للذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة، فهو عاقل ذاته"، المرجع نفسه، 285، : "والعاقل يقتضي شيئًا معقولاً"، المرجع نفسه. وبخصوص الدِّراسات الحديثة لإبستمولوجيا ابن سينا، انظر:
Micheal E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars," Journal of the American Oriental Society, 83 (1962): 299-312. Michael E. Marmura "Divine Omniscience and Future Contingents in Al-Farabi and Avicenna," in Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: D. Reidel, 1984), 81-94.

وبصفته عقلًا محضًا، فإن واجب الوجود يعلم كل شيء، وذلك من خلال علمه بنفسه أنه مبدأ كل موجود آخر، فالله "إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها"[41].

إن الإدراك العقلي للموجودات الممكنة لا ينفي نقاء الوجود؛ لأنه "يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره، أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها"[42].

يواصل ابن سينا تتبّع الصّفات الإلهية الأخرى لوجود واجب الوجود، إنه (الواحد) و(لا ينقسم)، لا ندّ له، ولا أي تقسيمات لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض[43].

إنه "الأول"؛ لأن لا شيء يسبق وجوده، فالأول هو "المبدأ"؛ لأن وجود ما هو غير الأول هو من الأول.

الأول هو "الجوهر"؛ لأنه لا يلازم أي شيء آخر غير ذاته. الأول هو "القديم"؛ لأن عدم وجوده لا يُعقَل ومحال.

الأول هو "الباقي"، حيث إن نفي وجوده، كواجب الوجود، أمر غير معقول. الأول هو "الخالق"؛ لأن كل شيء يفيض منه بالضّرورة. الأول هو "القدير"، حيث تفيض منه كل الأشياء، وتتحقق كل الأشياء مع هذا الفيض. الأول هو "المريد"؛ لأنه يعرف ما يفيض منه، ولا ينفر من فيض الكون ومحتواه منه. الأول هو "الحي"؛ لأنه يعلم، ويفعل، ويريد. الحي هو "المدرك والمُشرّع".

الأول هو "الجواد"؛ لأن الكل يفيض منه ليس لأي غرض يعود إليه.

إنه مستقل كليًّا عن العالم، والعالم يعتمد عليه كليًّا. الأول هو "العشق"؛

---

(41) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 288.

(42) نفسه، 291.

(43) نفسه، 299.

لأنه ينطوي على كل كمال ممكن، إنه في غاية الكمال وهو يدرك كماله، وهذا الكمال هو سبب العشق.

إنه الجمال والبهاء المحض[44]، فضلًا عن ذلك، يؤسس ابن سينا لاهوته السلبي [القائم على نفي الصّفات عن الله]، على افتراض أن الأول هو الوجود المحض. وإذا كان الأول هو الوجود المحض وليس له ماهية، فيترتب على ذلك أنه ليس له جنس، ولا تعريف (حدّ) أو برهان، ولا كمّ، ولا كيف، ولا مكان (أين)، ولا شريك، ولا ضدّ[45].

من المهم أن نفهم ما يعنيه الوجود بالنسبة إلى ابن سينا؛ لكي نفهم كيف استخدمه لبناء نظريته عن السّببية.

إنه، خلافًا للنظرية الأشعرية بخصوص الصّفات الإلهية، يبني العلاقة بين الله والعالم من خلال مفهوم الوجود، ويؤكد أن الصّفات الإلهية جميعها مستمدة في النهاية من الوجود الفعلي المحض وغير المنقسم لـ الأول، فيصبح 'فيضُ الوجود' على الماهيات الأساسَ الميتافيزيقي لكل فعالية سببية. سوف ندرس في القسم الآتي هذه العلاقة.

2.2 السّببية الميتافيزيقية والسّببية الفيزيقية [المادية]:

ستُبنى المحاجّة على أنّ ابن سينا يُطابق بين مقولتين مختلفتين من السَّببية: المادية [الفيزيقية] والميتافيزيقية.

اللهُ ليس فقط سببَ 'حركةٍ وسكونٍ' الموجودات، لكنه أيضًا السَّبب المباشر لوجودها ذاته، وهذا التمييز بين السَّببية المادية والميتافيزيقية هو الذي

---

(44) لمناقشات ابن سينا حول العلاقة بين تصور الوجود والصّفات الإلهية، انظر:
Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 291-298.
انظر أيضًا ابن سينا، كتاب النجاة، تح: ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، 263-265.

(45) Ibn Sīna,I al-Shifa' al-Ilahiyyat, 299.

يسمح لابن سينا بتأطير التصورات الأرسطية والأفلاطونية الحديثة للسببية على أنها متكاملة وليست متناقضة.

يقسم ابن سينا العلم النظري إلى ثلاث فئات: الطبيعي، والرياضي، والإلهي.

ثم يُعرّف موضوع العلم الطبيعي على أنّه أجسام من حيث كونها "في حالة حركة وسكون"، كما يكتب:

إنَّ العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، أعني: الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون[46].

وموضوع الرياضيات [العلم الرياضي] هو كَمٌّ مجرد عن المادة أو ما هو ذو كمٍّ، بما هو كم، كما يبحث في الأحوال التي تعرض للكم ولعلاقاته[47]. أما موضوع الميتافيزيقا، فهو الوجود بما هو موجود، أو الوجود من دون تقييد:

> إنَّ الموجود بما هو موجود أمرٌ مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة (الميتافيزيقا-الماورائيات) لما قلنا[48].
> وهذا العلم (الميتافيزيقا-الماورائيات، الإلهيات) يبحث عن السَّبب الأول الذي ينبثق منه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط أو متكمم فقط[49].

يشيرُ الاختلاف في الموضوع إلى أنه يمكن تقييم مسألة السَّببية انطلاقًا من السؤال المحدد الذي يمكن أن يطرحه كل علم، فمن منظور العلوم المادية-

---

(46) نفسه، 7.

(47) نفسه، 2.

(48) نفسه، 9. راجع أيضًا "فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبة الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط". نفسه، 10.

(49) نفسه، 11. التشديد من المؤلف.

الطبيعية، يُصاغ فهم السَّببية من منظور الحركة والسكون. ومن منظور الميتافيزيقا، مع ذلك، تجب صياغة مسألة السَّببية من حيث الوجود.

يرى ابن سينا، بصفته ميتافيزيقيًا، أن الله ليس المحرك الأول أو المبدأ الأول للفيض فقط، ولكنه أيضًا "واهب الوجود".

هنا نرى ظهور صيغتين مختلفتين للسببية، السَّببيةُ الميتافيزيقية تبْني علاقة أكثر حميمية وفورية بين الله والعالم مقارنةً بالعلاقة التي تبنيها السَّببية المادية، ويمكن العثور على أحد أفضل التعبيرات عن السَّببية المزدوجة في المقطع التالي.

> والعلل ـ كما سمعت ـ صورة، وعنصر، وفاعل، وغاية. فنقول : إنا نعني بالعلة الصورية، العلة التي هي جزءٌ من قوام الشيء، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل، وبالعنصرية العلة التي هي جزءٌ من قوام الشيء، يكون بها الشي ء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، وبالفاعل، العلة التي تفيد وجودًا مباينًا لذاتها... وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين [الميتافيزيقيين] لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل: الباري للعالم، وأما العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجودًا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة، ونعني بـ: "الغاية" العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مُباين لها[50].

يقبل ابن سينا أن مبدأ الأسباب الأربعة أداةٌ ضرورية لأي محاولة لمعرفة العالم من حولنا.

يمكن استخدام هذه الأسباب الأربعة: (المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية) لإعطاء إجابة على سؤال الـ: "لِمَ"[51]. لماذا إذًا يقدم منظورًا جديدًا

(50) نفسه، 194-195.

(51) وُضع مدخل موجز عن المبادئ الأساسية لنظرية السَّببية لأرسطو في المقدمة. انظر أيضًا:

للسببية؟ هذا، من وجهة نظري؛ لأن تفسير أرسطو خاص بدراسة العالم المادي [الطبيعي]، ولا يتعامل مع الأساس الميتافيزيقي للسببية. وهدف ابن سينا هنا هو الحفاظ على الفهم الأرسطي للسببية في مجال العالم الطبيعي، ولكن أيضًا تأسيس فكرة السَّببية الميتافيزيقية، وهكذا يضع ابن سينا المبدأ الأرسطي للسببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

ما هي بالضبط السَّببية الميتافيزيقية؟ يُعرِّف اللهُ في العديد من المقاطع بأنه "واهب الوجود".

يشير ابن سينا مرارًا وتكرارًا إلى أن "الفاعل يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته"[52]. ويذكر أيضًا "جعلوا مرتبة التمام لعقلٍ من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا ينتظر وجودًا آخر يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، فذلك أيضًا من الوجود الفائض من الأول"[53].

إنَّ تمييز ابن سينا بين الوجود والماهية يعني أيضًا أن مفهوم الماهية لا يستنفد حقيقة كل الأشياء. فالموجود هو أكثر من ماهيته، ويشكل الوجودُ والماهية معًا مجملَ الموجود[54]. إذا كان الأمر كذلك، فلكي يُوجد الموجود، ويستمر في الوجود، يجب أن يُعطى الوجودَ من قِبل "واهب الوجود"، أي: الأول. فمِن دون وجود، يكون الموجود مجرد: ماهية، أو إمكان، أو حدّ [تعريف] محض. الأول هو الوجود المحض، وكل شيء آخر هو مزيج من الوجود والماهية. الوجود، إذًا، "يحدث في الماهيات".

The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, 2 vols (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Physics,II. 3;Metaphysics, V. 2.

(52) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 196. التشديد من المؤلف.

(53) نفسه، 145. التشديد من المؤلف.

(54) وهذا واضح أيضًا في قوله عن الحد. يوجد للموجود ما هو أكثر من حدّه. وهكذا، فإن "الحد غير المحدود"، المرجع السابق، 185. وهذا أيضًا يشير إلى أن ابن سينا يفهم مشاكل الأرسطي الذي يتبنى تصور الحد، على الرغم من الانتقادات التي وجهها المؤسس لهذه النقطة من مؤسس المدرسة الإشراقية، السهروردي. يقول السهروردي، على سبيل المثال: "فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ كما التزم به المشّاءون [الأرسطيون]، من تركّبه من الجنس والفصل القريبين، غير ممكن للإنسان... وصاحبهم، وهو أرسطوطاليس، اعترف بصعوبة ذلك".

من المستحيل أن تكون الماهية بذاتها موجودة قبل وجودها، فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج[55].

الأول لا يحتاج إلى سبب؛ لأن "الأول لا ماهية له غير الإنية"[56]. الشيء الذي له ماهية يجب أن يكون له سبب لكي يُوجد. وسبب الإيجاد هذا هو الأول، الوجود المحض، الذي "لا ماهية له غير أنه واجب الوجود، وهذه هي (الإنّيّة)"[57]. ومن ثم، هناك علاقة وثيقة للغاية بين تصورات الوجود والسَّببية.

فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات، فإنها ممكنة توجد به[58].

... واجب الوجود فوق التمام؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضًا، فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه[59].

علاوةً على ذلك، يؤكد ابن سينا على الفكرة ذاتها باستخدام مفهومي الممكن والمتحقق الفعلي. الأول ليست له ماهية، ومن ثم ليس له إمكان، الأول هو التحقق الفعلي المحض. والماهية هي إمكان محض [قوة]، وإذا مُنحت الوجود، تصبح إمكانية [متحققة] بالفعل. الأشياء ذات الماهيات تتلقى وجودها من الأول الذي يخرجها إلى الفعل، وعلى حد تعبيره:

Suhrawardī, The Philosophy of, Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans.,, notes, commentary, and intro. J. Walbridge and H. Ziai (Provo, UT: Brigham Young, University Press, 1999), 11. 5-9.

(55) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 276. التشديد من المؤلف.

(56) نفسه، 274.

(57) نفسه، 276. هذا التعبير الأخير أساس برهانه على الأول. لا يوجد برهان لأجله. هو برهان كل شيء. في الواقع، توجد لأجله براهين إثباتية واضحة فحسب" 282.

(58) نفسه، 267.

(59) نفسه، 283.

قد علمت أن الفعل بالحقيقة أقدم من القوة، وأنه هو المتقدم بالشرف والتمام... وأما القوة الجزئية، فيتقدم الفعل الذي هو قوة عليه، وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه، وقد لا يجب، لكن يكون معها شي ء آخر به تخرج القوة إلى الفعل، وإلا لم يكن فعل البتة بموجود، إذ القوة وحدها لا تكفي في أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل[60].

الأول هو "علة غير معلول"، فهو مجرد الوجود. كل شيء آخر يجب أن يكون معلولًا؛ لأن لديه: الماهية، والحد، والتركيب. وكل شيء له ماهية يجب أن يكون معلولًا، كما يشرح ابن سينا، "كل شي ء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، والموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره، وأيسٌ به، وليس في ذاته، وهذا المعنى كون الشيء مبدَعًا، أي: نائل الوجود عن غيره"[61].

لذا، يجب فهم السَّببية الميتافيزيقية في ضوء مفهوم الوجود.

إن فعل فيض الوجود يُوجِد الماهيات ويحقق الممكنات. على هذا النحو، فهو الأساس الميتافيزيقي لكل حركة وسكون في العالم. يوفر الوجود، كمفهوم شامل، إطارًا أكبر تحدث فيه الأنشطة المادية. فالوجود هو أساس كل السَّببية[62].

---

(60) نفسه، 143. انظر أيضًا: "القوة إذ ليست تقوم بذاتها، فلا بد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج أن يكون بالفعل"، نفسه، 141، وأيضًا "فإن الفعل قبل القوة بالكمال والغاية، فإن القوة نقصان والفعل كمال، والخير في كل شيء" نفسه، 142.

(61) نفسه، 272. التشديد من المؤلف.

(62) هذه مقاربة جديدة لمسألة السَّببية. من المؤكد أن المعتزلة والأشاعرة لم يصوغوا مبدأ مماثلًا. ومع ذلك، من الممكن العثور على فكرة "منح الوجود" وفق الماهية في فكر كلٍّ من الكندي والفارابي. يكتب الكندي، على سبيل المثال، إن "انبثاق الوحدة من الواحد يمنح الوجود لجميع الموجودات المعقولة. عندما فاض وجوده هو على كل موجود، فإن الموجودات كانت قد وُجدت". يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح. م.ع. أبو ريده (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، 89. يمكن أن نجد الفكرة نفسها أيضًا عند الفارابي. ففي المدينة الفاضلة، على سبيل المثال، كتب الفارابي: إن "كل موجود يحصل من الأول على قسطه في الوجود، وفق رتبته"، الفارابي، المدينة، 97، و"يحصل كل كائن على قسطه المخصص ومرتبة

3.2 الوجود والحرية:

يمكننا الآن أن ننتقل إلى تأسيس ابن سينا للحرية في النظام المخلوق وفق فهم السَّببية هذا.

ويمكن تناول مسألة الحرية في نظام ابن سينا من منظور تصور الوجود والماهية كما يفهمهما.

فمن منظور الوجود، يمكن ملاحظة الآتي:

يشيرُ البحث أعلاه إلى أن الله، من منظور السَّببية الميتافيزيقية، هو واهب الوجود للماهيات، أو مانح الوجود بالفعل للممكنات. الأول يولد الماهيات من خلال العطاء والفيض ومشاركة وجوده. ثم من خلال مشاركة وجوده مع الماهيات الأخرى، يصبح الوجود متّصفًا أيضًا بـ: "خصوصية وجودهم".

> كل واجب الوجود، فهو حق؛ لأن حقيّة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا (أحق) إذًا من واجب الوجود[63].

يصبح الوجود المطلق والمحض متفردًا ومخصصًا ومحددًا في ماهية الكينونات، علينا أن نتذكر أيضًا أن كل صفة - مثل: العقل، والقدرة، والإرادة- تُرَدُّ إلى جوانب الوجود المحض. في ضوء هذه الاستنتاجات، من الممكن القول: إنه

الوجود منه... متبوعًا بمزيد والمزيد من الوجود الناقص مهما كان ممكنًا"، نفسه، 95. الأمر المختلف في نظام ابن سينا هو أن هذه الفكرة تصبح أساس السَّببية الميتافيزيقية. وهذا يسمح لابن سينا بإقامة علاقة أكثر قربًا بين السَّببية الإلهية والسَّببية المادية مقارنة بالكندي والفارابي. يميز الكندي أيضًا بين سبب قريب وسبب بعيد (علة قريبة وعلة بالتواسط). الكندي، رسائل الكندي، 274. وبحسب هذا التمييز، فإن الأول هو السَّبب البعيد لجميع المسببات. يستخدم الكندي تشبيه الرامي والسهم لشرح تمييزه. فعندما يصيب السهم هدفًا، فإن الرامي هو السَّبب الحقيقي ولكنه بعيد. السهم هو سبب ثانوي (بالمجاز)، ولكنه أيضًا سبب مباشر، المرجع نفسه، 314. ما يختلف هنا في تفسيري الكندي وابن سينا هو أن الأخير يقترح علاقة أكثر حميمية بين الأول والنظام المخلوق، من خلال فكرة السَّببية الميتافيزيقية. [الإحالات إلى الكندي لا تنطبق على المرجع الذي ذكره المؤلف. [المترجمان].

(63) نفسه، 284.

إذا كان الأول هو واهب الوجود، وإذا كان الوجود هو أصل كل الصّفات الإلهية، فإن الأول، عند مشاركة وجوده مع الكينونات، يشارك أيضًا في الصّفات التي ينطوي عليها الوجود بما في ذلك: الإرادة، والعقل، والحرية. إن منح الوجود هو منحُ العقل والإرادة، ومن ثم الحرية. على هذا النحو، تشارك الموجودات في الحرية الإلهية من خلال تلقي نصيبها من "هبة" الوجود[64].

لكن ألا يؤدي هذا إلى فكرة أن كل ما له وجود له أيضًا إرادة وحرية، بما في ذلك الصخور والمعادن؟ الأمر كذلك بطريقةٍ ما. ومع ذلك، فإن للموجودات قسطها من وجود الأول وفق حقها أو استحقاقها. يتلقى الموجود "ما يستحقه بنفسه"[65]، و"الفاعل [الأول] يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود"[66]. علاوة على ذلك، ليس "هذا الضوء الذي في الشمس، وهذا الضوء الحادث عنه... من نوعٍ واحد...، ويكونان نوعًا واحدًا عند مَن يرى المخالفة بالنقص والاشتداد"[67].

تشيرُ هذه المقاطع إلى أنطولوجيا مُتدرجة يكون فيه للصخور والمعادن قسطها من الوجود، ولكن ليس بالطريقة ذاتها أو الكثافة ذاتها مثل البشر، وإنَّ ماهيتها تحدد المشاركة في الوجود الإلهي. هذا يسمح، في رأيي، بنظرةٍ مُتدرجة للحرية في الموجودات؛ بسبب المشاركة المتدرجة للموجودات في الوجود.

---

(64) الافتراض هنا هو أن الأول حر في فلسفة ابن سينا. يمكن القول: إن ابن سينا لا يرى تناقضًا بين الحرية والضرورة في الأول. كما يمكن وصف فيض العالم من الأول بدافع "الضرورة" بأنه فعل "طوعي"؛ لأن هذه الضرورة تأتي حصريًا من كمال الله الأنطولوجي والأخلاقي والعقلي. هذه ليست ضرورة يفرضها كيان آخر، أو مبدأ خارجي، أو رغبة في تحقيق إمكان غير متحقق. إذا كانت هناك ضرورة، فهي ضرورة أخلاقية وعقلية وليست ضرورة ميكانيكية، كما يبدو أن الغزالي يقترح ذلك. للحصول على مناقشة مستفيضة حول هذه المسألة، يُرجى الاطلاع على:
Ozgur Kocaī "Revisiting the Concepts of Necessity and Freedom in Ibn Sina (Avicenna) (c.ī 980-1037)" Sophia, 2019, https://doi.org/10.1007/s11841-019-CO0706-9.

(65) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 273.

(66) السابق، 205. انظر أيضًا: "فمفيد [واهب] وجود الشيء من حيث هو وجود أولَى بالوجود من الشيء"، نفسه، 207.

(67) نفسه، 208.

وبهذا الشكل، فإن الحرية، من منظور السَّببية الميتافيزيقية لابن سينا، هي جوّانية في النظام المخلوق بدرجات متفاوتة؛ بسبب حصة الموجودات الخاصة من وجود الله[68].

ولنتذكر أيضًا أنَّ العقل الخالص والوجود الخالص، في الأول، هما واحد والشيء ذاته. لذلك يجب أن يكون الحال أن "هبة" الوجود هذه هي أساس العقل في النظام المخلوق.

إن منح الوجود وفق الماهيات هو منح العقل وفق الماهيات. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن الوجود هو أساس العقل ومن ثم الاختيار العقلي[69]. فإذا كان الاختيار العقلي أساسَ الحرية الإلهية، فيجب أن يحصل أفراد البشر على قسطهم من هذه الحرية إلى الحد الذي تسمح به ماهياتهم واستحقاقاتهم.

4.2 الماهية والحرية:

هناك أيضًا مفهوم الماهية. يتوافق دور الماهية في نظام ابن سينا مع حرية الموجودات.

لقد رأينا بالفعل أنه في هذا النظام، "كل ذي ماهية معلول". وهنا تظهر الأسئلة: من أين تأتي الماهيات؟ ما الذي يجعلها على ما هي عليه؟ هل يحددها الله أم أنها أشياء غير مسبَّبة من علم الأول؟ يبدو أن العديد من المقاطع يشير إلى أن الماهيات لا تتحدد عن طريق الأول، فالأول يعرفها كما يعرف

---

(68) تدعم هذا التفسير حجة راشد المذكورة أعلاه بأن عدم انتظام حركات محددة في المجالات السماوية وعدم القدرة على التنبؤ بها يؤكدان الحرية والمصادفة في النظام المخلوق.
Rashed, "Théodicée et approximation: Avicenne," 227, 229, 232.

(69) المثير هنا هو أن ابن سينا يستخدم مصطلحات متشابهة لوصف العقل الإلهي والبشري. على سبيل المثال، كتب: إن "الروح البشرية تتصور نفسها...... [فهي] تجعل من نفسها عقلًا، شيئًا يَعقل وشيئًا يُعقَل".
Ibn Sina, Avicenna's De anima, ed. F. Rahman (London: 1959), V.6 [239].
وهذا يعني أن العقل هو أساس التأمل والوعي الذاتي، ومن ثم يقترب من "تفكير يفكر في نفسه" ليصبح تشبهًا بالله (تألّه). نفسه، .X.4 [7]

طبيعتها ويمنحها الوجود، لكنه لا يحدد الماهيات لتكون ما هي عليه.

> كل ما هو ممكن الوجود فهو دائمًا، باعتبار ذاته، ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره الذي يجب وجوده بغيره دائمًا، فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود"[70].

الموجود ليس "بسيطًا" بطبيعته الحقيقية بالطريقة التي عليها الأول، إذ تمتلك هويةُ الكائن الممكنة بالضّرورة جانبين: الماهية والوجود.

لقد تبيّن سابقًا أن الوجود يأتي من الأول، والماهية هي "ما يخصّه في ذاته"، والوجود هو "ما يخصه من غيره".

عندما يجتمع الاثنان، يصل الموجود إلى هويته، ومن ثم، في أي علاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود، يكون للجانبين دور يؤديانه. الماهيات تخصَ ممكن الوجود، بينما الوجود يمكن أن يهبه اللهُ فحسب. تذكرْ قول ابن سينا المذكور أعلاه، إن "كل واجب الوجود حق؛ لأن حقيّة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا (أحق) إذًا من واجب الوجود".

كيف يمكن أن يكون تصورُ الماهية أساسَ الحرية؟ إن الله، في فهم ابن سينا للسببية الميتافيزيقية، هو واهب الوجود للماهيات، أو مانح التحقق الفعلي للممكنات. لم يقدم ابن سينا اللهَ، في أي مكان على حد علمي، على أنه يتسبب في أن تكون الماهيات أو الممكنات على ما هي عليه، فكتاباته تشير فقط إلى أن إحداث الماهيات يحدث وفق حقها أو (استحقاقها) و"ما تستحقه"[71]. لكن هذا الحق أو الاستحقاق لا يحددهما الله.

وعلى هذا الأساس، يمكن إذًا فهم الماهيات على أنها أشياء غير مُسبَّبة

---

(70) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 38.

(71) نفسه، 273.

عن العلم الإلهي، إنها غير مسببة بقدر ما هي ماهيات، ومن هنا يمكن النظر إليها على أنها حرة في أن تكون ما هي عليه. فمن دون إيجاد الله [لها]، تكون الماهيات مجرد ممكنات، ومع ذلك، فإن ماهيتها تصوغ علاقتها بواجب الوجود. وهي لا تُعطى هبة الوجود كيفما اتفق، إذ للماهيات أفضلية محددة قبل فعل الإيجاد من قِبل الأول، وهذه الأفضلية هي أساس حريتها. بهذا المعنى، يمكن قراءة التصورات المستخدمة غالبًا في كتابات ابن سينا، مثل: الماهية، أو الإمكان، أو الاستحقاق، أو الحق، على أنها مبادئ حرية الكيانات.

فضلًا عن ذلك، ووفق فكرة الفيض عند ابن سينا، فإنّ ما يصدر عن الواحد يمكن أن يكون واحدًا فقط، فالوجود الذي يصدر عن الواحد كوحدة غير متمايزة ومطلقة يصبح محددًا بالماهيات. شيء واحد يصبح كثيرًا وفق ماهيات الموجودات.

> فيكون تكثر القابل سببًا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات... فإنه إذا لم يكن السّبب في الفاعل، وجب في القابل ضرورة[72].

> فيكاد لذلك أن لا يكون الضوءان من نوع واحد [...] ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخُّصات[73].

الشيء الواحد يصبح كثيرًا بسبب خصوصيات القابل [المنفعل]، حيث يصبح الضوء غير الملون ملونًا عندما ينعكس بوساطة مادةٍ ما. فالمادة تحدد، بطريقةٍ ما، ما هو غير محدد. يتمايز الضوء من حيث "النقص والاشتداد"، ثم تحدِّد الماهيةُ فرادةَ ضوء الموجود. ومع ذلك، فإن هذا لا يخبرنا من أين تأتي الماهيات في المقام الأول. مرة ثانية،

(72) نفسه، 333-334.

(73) نفسه، 208.

> نقلوا [=الفلاسفة] اسم "القدرة" إلى "الإمكان"، فسموا الشيء الذي وجوده في حد "الإمكان موجود بالقوة"، وسموا "إمكان قبول الشيء" وانفعاله "قوة انفعالية"، ثم سموا تمام هذه القوة فعلًا وإن لم يكن فعلًا، بل كان انفعالًا، مثل: تحرك أو تشكل أو غير ذلك. [...] ويعنون بالفعل حصول الوجود. وإن كان ذلك الأمر انفعالًا، أو شيئًا ليس هو فعلًا ولا انفعالًا، فهذه هي القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها[74].

في هذه الفقرة، يلفت ابن سينا انتباه القارئ إلى مفهومي القوة (الإمكان) والقبول (الانفعالية). فمن منظور السَّببية الميتافيزيقية، الفعل يعني "حصول الوجود". هذا الفعل يجعل الإمكان حاصلًا وفق ما هو عليه. مرة أخرى، إن مفهوم الإمكان هنا يتضمن الحرية؛ لأن الفعل يحقق الإمكان، لكنه لا يفرضه.

> إن كل حادث ـ قبل حدوثه ـ إما أن يكون في نفسه ممكنا أن يوجد أو محالا أن يوجد، والمحال أن يُوجد لا يُوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده[75].

نقرأ هنا أيضًا أن الوجود يسبقه "إمكان وجوده". يعرف الله هذه الماهيات أو الإمكانات مسبقة الوجود: "الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء"[76].

الأول هو "العليم" لأنَّ كل ما يفيض منه معلومٌ من قِبله بطريقةٍ ما، إن علم الأول بذاته هو سبب فيض كل الأشياء منه. وإن معرفة النظام المخلوق في ماهية الأول هي سبب فيض النظام المخلوق. وهذا يعني أن فعل التعقل وفعل الخلق شيء واحد.

---

(74) نفسه، 131.
(75) نفسه، 140. التشديد من المؤلف.
(76) نفسه، 290.

مرة أخرى، على الرغم من كل هذه الصياغات، لا يشير ابن سينا إلى أي "سبب" لظهور هذه الماهيات كما هي في العلم الإلهي. الله لا يحتمها، بل يَعلَمها فحسب. هذه الماهيات هي أشياء من علم الله غير مسبَّبة. لا يوجد سبب كي يكون موجودٌ ما نوعَ الموجود الكائن في علم الله، على الرغم من أن الله هو سبب وجود كائن ممكن من حيث هو أكثر من مجرد إمكان. وبعبارةٍ أخرى، إن العلم يتبع المعلوم. ثانيًا، فكرة الوجود المسبق للماهيات أو الإمكانات قبل وجودها أو حصولها تنطوي على أن كل علاقة سببية تحدث وفق هذه الإمكانات في العلم الإلهي وليس بشكل عشوائي. وهكذا يكتب ابن سينا: "كل شيء غير الأول الواحد، فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه"[77].

علينا أن نتذكر أن العلم الذاتي للأول يتضمن العلم بالماهيات، فالأول يعرف عددًا لا حصر له من الأشياء، لكن هذا العلم لا ينتهك البساطة الإلهية، وهكذا يمكن القول: إن الماهيات تشترك بالأبدية مع الذات الإلهية بصفتها أشياء من العلم الإلهي.

إنَّ حالة المشاركة بالأبدية لا تقوض الوحدانية الإلهية مادام وجودها – وليس ماهيتها- يعتمد سببيًا على الله.

وإذا كانت الماهيات أشياء أبدية للعلم الإلهي، فيجب أن تكون، بطريقة محددة، غير مسبَّبة، بقدر ما هي ماهيات. الشيء الأبدي لا يحتاج إلى السَّبب الأول، ويمكن عدّه السَّبب غير المسبَّب لنفسه. ومع ذلك، مازالت تعتمد على الله في [تحقق] وجودها.

> الفاعل من جهة سبب للغاية. وكيف لا يكون كذلك، والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة. والغاية من جهة هي سبب الفاعل، وكيف لا تكون كذلك، وإنما يفعل الفاعل لأجلها، وإلا لما كان يفعل. فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلًا، ولهذا إذا قيل: لم ترتاض؟ فيقول: لأصح،

---

(77) Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 273.

فيكون هذا جوابًا، كما إذا قيل: لِمَ صححت؟ فيقول: لأني ارتضت، ويكون جوابًا. والرياضة سبب فاعلي للصحة، والصحة سبب غائي للرياضة، ثم إن قيل: لِمَ تطلب الصحة، فقيل: لأرتاض، لم يكن جوابًا صحيحًا عن صادق الاختبار، ثم إن قيل: لِمَ تطلب الرياضة؟ فقيل: لكي أصح، كان الجواب صحيحًا. والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية، ولا لماهية الغاية في نفسها، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان. وفرِّق بين الماهية والوجود كما علمته. والغاية علة لكون الفاعل فاعلًا، فهي علة له في كونه علة، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة، وهذا سيتضح في الفلسفة الأولى(78).

وهكذا، فإنَّ الأول لا يفرض الماهيات، ولكنه يمنح الماهيةَ نعمةَ الوجود. ومن ثم، فيما يتعلق بالماهيات، تتمتع الموجودات بحرية أن تكون على ما هي عليه، وفيما يتعلق بالوجود، تعتمد الماهيات على فعل الأول في الإيجاد ليتم حدوثها على ما هي عليه، هناك إذًا أسبقية للماهية في فعل الإيجاد الذي يقوم به الأول. هذه هي الأسبقية التي تعني الحرية. كما يكتب الطوسي:

العلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها... ومعناها أعني كونها شيئًا ما غير وجودها... العلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها- فإذًا وجود الغاية في هذا القسم- لا يكون علة، بل ربما يكون معلولًا للمعلول بوجه- والعلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة- وعليتها تكون أن يجعل الفاعل فاعلًا بالفعل، فهي علة لفاعلية الفاعل، والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة، فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقًا، بل على بعض الوجوه، فلا يلزم من ذلك دور(79).

---

(78) ابن سينا، كتاب الشفاء/ الطبيعيات (1): السماع الطبيعي. تح. س. زايد، (القاهرة، 1983)، I. 11، 53، 4-12. الاقتباس في:
Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context, 177-178.
التشديد من المؤلف.

(79) الطوسي، شرح الإشارات، 193. 31-194. الاقتباس في:
Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context, 171.
التشديد من المؤلف.

في الختام، إن الماهيات أشياء أزلية غير مسبَّبة عن العلم الإلهي. إنها أسبابُ تحديدِ الوجود الخالص، ومن ثم التمايز. تُمنح الموجودات الوجود وفق ماهيتها. لكن هذا لا يعني أن الله يحدد الماهيات لتكون ما هي عليه في العلم الإلهي، ومن ثم في مجال الظواهر. يعرف الله الماهيات ويُوجِدها وفق علمه، ولكنه لا يحدد ما تكون عليه تلك الماهيات. بعبارةٍ أخرى، لا يمكن للموجودات أن تكون سببًا لوجودها الخاص الذي يجب أن تتلقاه من واجب الوجود، ولكنها يمكن أن تسبب ماهيتها الخاصة، فإذا عرّفنا الحرية على أنها قدرة الموجود على أن يكون العلة غير المعلولة، يمكن إذًا عد تصوراتٍ مثل: (الماهية)، و(الإمكان)، و(الاستحقاق) مبادئَ الحرية في نظام ابن سينا.

5.2 الخُلاصة:

يقارب ابن سينا مسألة السَّببية من منظورين، فمن جهة، يمكن فهم السَّببية من منظور "الحركة والسكون" للأشياء المادية، ومن جهةٍ أخرى، يمكن مقاربتها من منظور الوجود؛ هذا لأن الله ليس مبدأ الحركة والسكون فحسب، بل لأنه أيضًا مبدأ الوجود وواهبه. في تعريفه للسببية المادية، يتفق ابن سينا مع أرسطو، وفي تعريفه للسببية الميتافيزيقية، يبني علاقة بين الله والعالم على أساس تصور الوجود.

ويشير تفسيره للوجود إلى أن فعل فيض الوجود هو في الحقيقة أساس النشاط المادي. وهكذا يفهم ابن سينا السَّببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

يؤسس ابن سينا حرية الخلق انطلاقًا من تصورين أساسيين في ميتافيزيقاه، هما: الوجود، والماهية. فالوجود هو أساس كل الصّفات الإلهية، إنه يقتضيها ضمنًا ويوجبها. والموجودات تحصل على الوجود من الله بالقدر الذي تسمح به ماهياتها.

ويهذا فإنها تشارك في الوجود الإلهي، وهذه المشاركة في الوجود هي

أساس حرية الخلق، فالمشاركة في الوجود هي المشاركة في الصّفات الإلهية، بما في ذلك الوعي والحرية، بالقدر الذي تسمح به الماهيات. كذلك يوفر تصور الماهية منظورًا آخر؛ لأن الماهيات توصف بأنها أشياء غير معلولة في العلم الإلهي. ومن ثم، يمكن عد الماهيات مبادئ حرية الخلق. الله يعرف الماهيات ويوجدها، لكنه لا يجعلها على ما هي عليه في العلم الإلهي.

وكما سيأتي في الفصول اللاحقة، فإنَّ تصور ابن سينا للوجود والماهية يوفر إطارًا فلسفيًا عامًا لفهم السّببية والحرية[80].

يبدو أن هناك إجماعًا بين: السهروردي، وابن عربي، والقونوي، والقيصري، وملا صدرا على أن التمييز بين الوجود والماهية ووصف الله كوجود محض له آثار عميقة على السّببية الإلهية والخَلْقية والحرية. كذلك تثير كتابات ابن سينا سلسلة من الردود الظَّرفية، سوف تُبحَث في الفصل الثالث.

(80) لمزيدٍ من المعلومات عن تأثير ابن سيني على التقليد الفلسفي الإسلامي اللاحق، انظر:
Robert" in Interpreting Avicenna: Critical Essays, Wisnovsky, "Avicenna's Islamic Reception, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), 190-213.

ولاستقباله في تقاليد العصور الوسطى اليهودية والمسيحية واللاتينية، انظر:
Gad Freudenthal and Mauro Zonta, "The Reception of Avicenna in Jewish Cultures, East-West," in ibid., 214-241; and Amos Bertolacci, "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture," in ibid., 242-269.

الفصل الثالث

النزعة الظَّرفية في العصر الوسيط

ردود الغزالي والرازي على ابن سينا

تطرح فلسفة ابن سينا بعض الاعتراضات اللاهوتية والكوزمولوجية على النظرة الظَّرفية للعالم. فهي:

أولًا: تزيل التمييز بين الوجود والصّفات الإلهية، وتزعم أن الصّفات الإلهية جميعها يعرض لها الوجوب والامتناع عن طريق الوجود، وكما نُوقِش في الفصل الأول، فإنَّ فصل الصّفات الإلهية عن الماهية الإلهية والتشديد اللاحق على الإرادة الإلهية هو الأساس اللاهوتي للفهم الظَّرفي للفعل والسَّببية الإلهيين. وقد رأى البعض أن نزع ابن سينا للمركزية عن الإرادة الإلهية في تفسيره للسببية يفرض الضَّرورة على الله وعلى العالم، مما ينطوي بشكلٍ خاطئ على بعض التقييد للإرادة الإلهية. يجد اللاهوت الأشعري الذي يشدد على الإرادة والحرية الإلهيتين إشكالية في هذا التصور.

ثانيًا: إنَّ دفاع ابن سينا القوي عن مذهب المادة والصورة [الهيلومورفية] وهجومه على النظرية الذرية يُمثلان تحديًا للعناصر الأساسية في النظرة الظَّرفية إلى العالم، بما في ذلك مفهوم إعادة خلق العالم المستمر وإنكار علاقة الضَّرورة بين الأحداث السَّببية المتتالية.

يركز هذا الفصل على ردّين موجّهين إلى اعتراضات ابن سينا اللاهوتية والكوزمولوجية على الظَّرفية من قِبل اثنين من المفكرين المتأخرين في هذا التقليد، هما: الغزالي، و[فخر الدين] الرازي.

كان الغزالي أكثر اهتمامًا بالرد على اعتراضات ابن سينا اللاهوتية[1]. إن ما يجعل الغزالي مهمًا في مناقشتنا ليس صياغة النظرية الظَّرفية للسببية التي سبق أن قدمها متكلمو الأشاعرة المبكرون وصاغوها كما رأينا في الفصل الأول، بل بسبب محاولته الصارمة وضع النظرية الظَّرفية الأشعرية في حوار مع توليف ابن سينا للأفكار الأرسطية والأفلاطونية المحدثة حول السَّببية. كما أنه مهم؛ بسبب إدخال استخدامات جديدة للأفكار القديمة، مثل: استخدامه لمفهوم "الترجيح بلا مُرجِّح" لشرح خلق العالم من لا شيء دون أن ينطوي ذلك على تغيير في طبيعة الله.

لقد تركت استخداماتُ الغزالي الجديدة بدورها تأثيرًا في بعض القائلين بالظَّرفية اللاحقين مثل: الجرجاني، والنُّورسي، كما سيُناقَش في الفصول الآتية.

كان الغزالي أقل اهتمامًا بالرد على حجج ابن سينا الموجَّهة ضد النظرية الذرية الأشعرية، ومن هنا يصبح الرازي وثيق الصلة بمناقشتنا[2].

يقدم الرازي سلسلة من الحجج للدفاع عن نظرية الكلام الذرية. لقد كان الرد الذري للرازي على مذهب المادة والصورة [الهيلومورفية] عند ابن سينا تطورًا كبيرًا في تاريخ النزعة الظَّرفية، وقد عُرِف جيدًا واستخدمته على نطاقٍ واسعٍ الأجيالُ اللاحقة من العلماء المسلمين.

سنناقش أيضًا أن وعي الرازي بإمكانية استخدام الهندسة الإقليدية لصالح

---

(1) بالنسبة إلى مراجع عن الغزالي، انظر:
R. J. MacCarthy's "Annotated Bibliography," in Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazalī's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazalī (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980), 383-392; K. Nakamura, "A Bibliography on Imam al-Ghazali, " Orient, 13 (1977): 119-134.

(2) للحصول على وصف موجز عن حياة وأعمال الرازي، انظر: ج. ش. قنواتي، 'فخر الدين الرازي'، في موسوعة الإسلام 2، 2010، https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fakhr-al-din-al-razi.

محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية (بيروت: دار الفكر، 1963)، ص 8 - 36،

Tony Street, "Concerning the Life and Works of Fakhr al-Din al-Razi," in Islam: Essays on Scripture, Thought and Society, a Festschrift in honour of Anthony H. Johns (Leiden: Brill, 1997), 135-146.

النظرية الذرية وضدها بقوةٍ متساوية أدى إلى رؤية جديدة وعملية للنماذج العلمية السائدة في عصره. رأت هذه النظرة الجديدة أنه على الرغم من أن مثل هذه النماذج كانت أوصافًا عملية ومفيدة للطبيعة، إلا أنها لا تستطيع فرض التزامات فلسفية أو لاهوتية؛ لأنها منفتحة على تفسيرات فلسفية ولاهوتية متعددة. وقد تناول هذه النقطة وطورها في وقتٍ لاحق قائلون بالظَّرفية، مثل: الجرجاني، كما سيُناقَش في هذا الفصل.

1.3 الغزالي والإرادة الإلهية:

يُوجد خلاف بين الدارسين المعاصرين حول ما إذا كان الغزالي حقًا من القائلين بالظَّرفية، فمن وجهة نظر فنسينك، يرى الغزالي أن الله هو الفاعل الوحيد في العالم، على الرغم من أنه لا يمتنع عن استخدام مصطلح "السَّببية" كأداة كشفية؛ باعتبارها تصورًا للتفكير في الظواهر الطبيعية غير موجود بشكلٍ ملموس[3].

ويدّعي ماجد فخري أنه بينما يرفض الغزالي الضَّرورة السَّببية الأنطولوجية، فإنه يقبل بالضَّرورة المنطقية[4].

ويجادل غودمان بأن الغزالي لا ينكر السَّببية، ولا ينظر إلى الإنسان من حيث سلبيته [كمنفعل] فقط، كما اقترحت القراءات الظَّرفية لفلسفته، كما أن الغزالي لا يقبل الكوزمولوجيا [الكونيات] الأشعرية، بل يتبنى مذهب المادة والصورة عند أرسطو وابن سينا، ويؤمن أن الله يعمل من خلال الإنسان والطَّبيعة، وليس بالرغم منهما[5]. ينضم وولفسون إلى فنسينك ليؤكد أن الغزالي لا يقبل السَّببية، على الرغم من المصطلحات الموجودة في بعض المقاطع من كتاباته[6].

---

(3) A. J. Wensinck, La Pensee de Ghazali (Paris: Libr. d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1950), 60.

(4) Majid Fakhry, Islamic Occasionalism (London: Allen & Unwin, 1958), 60.

(5) L. E. Goodman, "Did Ghazali Deny Causality?" Studia Islamica, 47 (1978): 83-120.

(6) H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 548-551.

وجادل و. ج. كورتيناي بأن تصور الغزالي للسببية يجب أن يُفهم في ضوء محاولته توضيح نظام طبيعي يمكن فيه حصول المعجزات. ولهذه الغاية يقدم الغزالي نظريتين، ظرفية وعقلانية للسببية، وهدفه الرئيس هو دحض الفلاسفة الإسلاميين بدلًا من تقديم نظرية إيجابية للسببية.

إنه يهدف إلى استبعاد تصورات الضَّرورة والبرهان من تفسيرات النظام الطبيعي والتأكيد بدلًا من ذلك على "الإمكانية [الجواز] والتبعية"[7].

ويرى إيلاي ألون أن الغزالي يحاول التوفيق بين ما يبدو أنهما نظرتان متعارضتان إلى السَّببية، وهما: النظرة "الفلسفية-الجبرية [الضرورانية]"، والنظرة "الكلامية-الظَّرفية" حول السَّببية.

ومن ثم، لا يمكن القول: إن الغزالي يتبع النزعة الظَّرفية الأشعرية التقليدية، فهذه المحاولة تتناسب مع الميل العام للغزالي نحو التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة، مثل: الصوفية و"السلفية [الأرثوذوكسية]"[8].

ويرى مرمورة أنَّ الغزالي لا ينكر الضَّرورة السَّببية بين الأحداث المتتالية فحسب، بل ينكر أيضًا أيَّ نوع من الوساطة، سواء أكانت ملائكية أم بشرية، بين الله والعالم[9].

ويركز أبراهاموف على كتابات الغزالي غير الفلسفية، ويجادل بأن الغزالي يجمع بين السَّببية الإلهية والسَّببية الثانوية.

فالله يخلق السَّبب والنتيجة، ويحافظ على العلاقة بينهما، لكن لكل من

---

(7) W. J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism," The Harvard Theological Review, 66.1 (1973): 93-94.

(8) Ilai Alon, "Ghazali on Causality,I " Journal of American Oriental Society, 100.4 (1980): 397.

(9) Michael E. Marmura, "Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahafut," in Islamic Philosophy and Mysticism, ed. Parviz Morewedge (New York, 1981), 85-112;

انظر أيضًا:

M. E. Marmura, "Ghazali on Bodily Resurrection and Causality inl Tahafut and the Iqtisad," Aligarh Journal of Islamic Thought, 1 (1989): 46-75.

السَّبب والنتيجة أيضًا طبيعة جوانية - وهي حقيقة تجعل السَّببية ضرورية نسبيًا[10]. يجادل نظيف محتاراوغلو أن الغزالي كان مُغاليًا في نزعته الظَّرفية[11]. ويتبع بليك داتون قراءة ظرفية تقليدية إلى حدٍّ ما للغزالي منطلقًا من تحليله لمفهوم الإمكان[12]. ويعتقد فرانك جريفل أن الغزالي "بقي غير ملتزم" بين الظَّرفية والسَّببية الثانوية. بالنسبة إلى الغزالي، لا يمكن لبحث الإنسان في الطَّبيعة والوحي أن يحسم الخلاف بين الرأيين، ومن ثم لا يمكن تجاهل الظَّرفية تمامًا[13].

أتفقُ مع ملاحظة فرانك جريفيل بأن الغزالي يرى أنه نظرًا لأن تقصي البشر للطبيعة والوحي لا يمكن أن يحسم الخلاف بين الفهم القائل بالظَّرفية والقائل بالجبر بخصوص السَّببية، فإن الموقفين كليهما خياران يمكن الدفاع عنهما. لكن بالنسبة إلى الغزالي، كما سأجادل، لا يمكن الدفاع عن هذين الموقفين بشكل مُتساوٍ، إذ تبدو النزعة الظَّرفية الخيارَ الأكثر احتمالًا؛ لأن حجج الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة وكتاباته الأخرى تتوافق مع الميول العامة للاهوت الإمكان الأشعري المبكر الذي دُرس في الفصل الأول.

فهو يلجأ إلى القياسات نفسها التي اقترحها الأشاعرة الأوائل، ويستند رده على ابن سينا إلى فكرة الظَّرفية الأشعرية حول "الترجيح بلا مُرجِّح". إن قصده الرَّئيس من خلال كتاب التهافت، هو الحفاظ على مركزية الإرادة الإلهية بين

(10) B. Abrahamov, "Ghazali's Theory of Causality," Studia Islamica, 67 (1988): 75-89.

(11) Nazif Muhtaroglu, Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism (Ph.D. dissertation, University of Kentucky, 2012).

(12) Blake D. Dutton, Medieval Philosophy and Theology, 10 (2001): 23-46.

(13) Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought (New York: Oxford University Press, 2009), 176.

انظر أيضًا:

George E Hourani, "The Dialogue between Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World," The Muslim World, 48 (1958): 183-191; Eric Ormsby, The Makers of the Muslim World: Ghazali (Oxford: One World, 2007), 80-82; Simon Van den Bergh, Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence): Notes (London: Messrs. Luzac and Company, Ltd, 1954), II, 184, note on 1.329.5.

الصّفات الإلهية. يشير ذلك والمتصلات الشبيهة إلى أن ردّ الغزالي على ابن سينا في التهافت مُتجذر في لاهوت الإمكان الأشعري. وفق ذلك، أعتقد أن الغزالي يرى أن التفسير الظّرفي للسببية هو الأكثر احتمالاً، إن لم يكن قابلًا للإثبات تمامًا.

وهكذا، كما ذُكِر في الفصل الأول، تَفهم النظريةُ الأشعرية الفاعليةَ الإلهية في ضوء ثلاث صفات أساسية: العلم، والإرادة، والقدرة، ثم تضع الإرادة الإلهية في المركز. ووفق الميل الأشعري العام، تنبع نظرية الغزالي عن الفاعلية الإلهية أيضًا من الرغبة في الحفاظ على فهم صلب للإرادة والحرية الإلهيتين. ويمكن إرجاع جميع حججه تقريبًا ضد ابن سينا في كتابه التهافت إلى هذا الهمّ الأساس. بالنسبة إليه، عندما يدافع الفلاسفة عن قِدَم العالم، فإن الفيض الضروري للعالم من الأول، والضّرورة في السّببية، يَفقدان الإرادة والحرية الإلهيتين. علاوة على ذلك، بمجرد أن يحصل المساس بالإرادة الإلهية، يحصل أيضًا المساس بالصّفات الإلهية الأخرى، مثل: العلم، أو الحياة، أو البصر، أو السمع. وعندما يجادل الفلاسفة بأنَّ الأول هو وجود محض، فإنهم يهددون مرة أخرى الصّفات الإلهية، مثل: الإرادة، والقدرة، والعلم.

إنَّ دفاع الغزالي عن نظرية الترجيح بلا مُرجِّح، بِعَدِّها السمة الجوهرية للإرادة الإلهية، يستند أيضًا إلى الدافع نفسه للحفاظ على الحرية الإلهية، دعونا نفحص هذا عن كثب.

في المناقشة الأولى لـ" التهافت"، يجادل الغزالي ضد عقيدة قِدَم العالم، فالفلاسفة يجادلون بأن العالم يجب أن يكون قديمًا؛ لأنه من المستحيل أن يصدر كائنٌ زمني عن كائن أزلي، فهذا يثير ما يُسمى: "مشكلة التخصيص". ينطوي مثل هذا الفعل على تغيير في ماهية الكائن الأزلي من حيث: القدرة، والإرادة، والطّبيعة، والزمن.

فالتغيير في حالة القديم أمرٌ مستحيل؛ لأن مثل هذا التغيير يعني أن القديم امتلك في السابق إمكانًا ما غير مُتحقِّق، ومن ثم كان غير كامل إلى أن حقق

هذا الإمكان. لذلك يجب أن يكون العالم موجودًا بشكلٍ أزلي مع سببه[14]. بالنسبة إلى الغزالي، فإن التضمينات الجبرية لهذا الرأي تهدد الإرادة الإلهية، ومن ثم تجعل المذهب باطلًا. ذلك إن القول بأن العالم يفيض بالضَّرورة عن المبدأ الأول يعني أن العالم لم يخضع لإرادة، بل أوجبته طبيعة الأول، ومن ثم، فإن إله الفلاسفة لا يفعل طواعية، بل بدافع الضَّرورة[15]. لذلك فإن إلههم ليس "إله القرآن"[16]. يخلص الغزالي إلى أنه ما من شيء يُثبت وجود صفة الإرادة الإلهية سوى الخلق الزمني للعالم[17]. يجب أن يكون العالم قد خُلق من العدم وفي الزمان من خلال فعل الإرادة الإلهية.

ماذا عن انشغال الفلاسفة في أن تخيُّل التغييرِ في الله أمرٍ بغيض؛ لأنه يعني الانتقال من الإمكان إلى الفعل في الأول الذي هو كامل تمامًا، ومن ثم لا يمكن أن يكون له أي إمكان ينتظر أن يتحقق؟ يرفض الغزالي هذه النقطة بالقول: إن الإرادة الإلهية يمكن أن تتسبب بحدثٍ زمني دون الحاجة إلى تغيير من الإمكان إلى الفعل، إذ بإمكان الإلهي أن يختار دون تفضيل، ودون أي هدف، فالإرادة هي صفة وظيفتها التفريق بين شيء وشيء آخر مُشابه أو مطابق له، حتى لو لم يكن هناك سبب للترجيح (ترجيح بلا مرجح). فإذا كنا نقف أمام ثمرتي تمر متشابهتين، وعلى مسافة متساوية، جائعين ونضطر إلى اختيار تمرة واحدة منهما فقط، فإننا لا محالة سنأخذ واحدة منهما دون ترجيح، بمساعدة صفة الإرادة التي تكون وظيفتها "تمييز الشيء عن مثله"، حيث لا يوجد سبب

---

(14) Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (تهافت الفلسفة) a Parallel English-Arabic Text, ed. and trans. M. E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 30-33.

(15) Ghazali, Tahafut, 161, 172.

(16) نفسه، 169.

(17) نفسه، 131-134. في مكانٍ آخر، يقدم الغزالي تعريفًا للصفة الإلهية، القدرة، وكيف تعمل جنبًا إلى جنب مع صفتين إلهيتين أخريين: الإرادة والعلم. يكتب أن القدرة تعادل القصد الذي من خلاله يأتي الشيء إلى الوجود، وفق خطة محددة من الإرادة والعلم، وعدم التوافق مع كليهما "فَإِن الْعلم والإرادة وَالْقُدْرَة قد تَجْتَمِع فِي ذَات وَاحِدَة وَلَا تتباين محالها وَلَا تكون الْقُدْرَة هِيَ الْعلم وَلَا الْإِرَادَة". الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى.

للتمييز[18]. هذا الفهم يمكّن الغزالي من الحفاظ على الإرادة الإلهية ومن ربطها بالخلق الزمني دون افتراض التغيير في الأول[19].

فضلًا عن ذلك، يخلص الغزالي إلى أنه إذا تهددت الإرادة الإلهية، فإننا بالضّرورة نهدد العلم الإلهي؛ لأنه إذا كان شيء ما مُرادًا، يجب أن يكون معلومًا من قِبل المريد. فإذا لم يكن العالَم مُرادًا ولكنه متوجب، فإن وصف الفلاسفة للعالم لا يستوجب صفة العلم الإلهي، فيخفقون في تقديم برهان على علم الله[20]. مثلًا، يجادل الفلاسفة بأن الله يعلم من خلال علم كلّي لا يتغير. وهذا العلم يحتضن: الماضي، والحاضر، والمستقبل كلحظةٍ أزلية واحدة، ولا يمكن أن يكون هناك تغيير في علم الله؛ لأن مثل هذا التغيير يتعارض مع كمال الله، فإذا تغير الشيء المعلوم، يتغير العلم، وإذا تغير العلم، يتغير العالِم. الله يعلم أنَّ الأحداث الزمنية، مثل: الكسوف، لا تتأثر بالزمان والمكان. ومع ذلك، بالنسبة إلى الغزالي، فإن هذا التصور عن العلم الإلهي يؤدي إلى استنتاجات خطيرة. وبمجرد أن نفصل علم الله عن الزمكانية، يترتب على ذلك أن الله لا يعرف الإنسان في خصوصيته إنما كنوع فحسب، وأن الله يعلم كل صفات النوع البشري، ولكنه غير قادر على التمييز بين إنسانٍ وآخر. ومن هذا ينشأ بالضّرورة تضارب: لن يعلم الله في هذه الحالة أفرادًا مثل النبي محمد صلى الله عليه وسلم[21].

ثم يمضي الغزالي بهذه الحجة خطوة إلى الأمام، مفترضًا أنه عندما نفقد الإرادة الإلهية، فإننا نفقد أيضًا صفة الحياة، أي: إنه من الإرادة الإلهية يستدلُّ المرء على العلم الإلهي، ومن الإرادة والعلم الإلهيين يستدلُّ المرء على الحياة

(The Ninety-Nine Beautiful Names of God), trans. David B. Burrel and Nazer Daher_ (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1992), 131.

(18) Ghazali, Tahafut, 23-24.

(19) كما سنناقش في الفصل الرابع، يرى ابن رشد أن هذا الاستنتاج يأتي بثمن باهظ؛ لأنه يوحي بأن الأول يعمل بدون هدف أو غرض أو سبب.

(20) نفسه، 125-128.

(21) Ghazali, Tahafut, 140.

الإلهية[22]. لذلك، فإن الإله بدون إرادة هو إله بلا علم ولا حياة. مثل هذا الإله يشبه كائنًا جامدًا أو حتى "ميتًا" لا يعلم ما يخرج منه أو لا يريد ذلك. ثم، عندما تنفي عقيدةُ الفلاسفة الإرادةَ والحرية الإلهيتين، فإنَّها تنفي أيضًا الصّفات الإلهية الجوهرية الأخرى، مثل: العلم، والحياة، والسمع، والبصر[23].

مرة أخرى، ينبع انتقاد الغزالي هنا من الميل الأشعري العام لمركزية الإرادة الإلهية. يُضاف إلى ذلك، أنه بالرجوع إلى التفسير الأشعري لعلاقة الله بالصّفات الإلهية، يجادل الغزالي بأن عقيدة الفلاسفة بخصوص بساطة الأول تهدد الصّفات الإلهية، كما يدّعي أن محاولة الفلاسفة إرجاع الصّفات الإلهية "إلى ذاتٍ واحدة" تؤدي إلى "نفي الصّفات"[24].

فلنتذكر ما ورد في الفصل الأول عن أنَّ فكرة فصل الصّفات الإلهية عن الذات الإلهية أمر أساس في وجهة النظر الأشعرية بخصوص الفعل الإلهي والسَّببية في العالم.

إذا كانت هذه الصّفات غير مُتطابقة مع الماهية الإلهية، فيمكن أن يُنظر إليها على أنها الوسيلة التي من خلالها يرتبط الله بالعالم. ويؤكد الغزالي، في دفاعه عن العقيدة الأشعرية، أن فصل الصّفات عن ماهية الله ليس مستحيلًا - كما يجادل الفلاسفة. من الممكن أن تكون الصّفات في الماهية الإلهية بمثابة مرافقات تُشاركها الأزلية. علاوة على ذلك، فإن الكثرة والماهية quiddity في واجب الوجود ليس مستحيلا[25].

الأول، ببساطة، هو "موجود قديم... في ذاته وفي صفاته جميعًا"، و"لا علة لذاته، ولا لصفته، ولا لقيام صفته بذاته"[26].

---

(22) نفسه، 107، 131-132.

(23) نفسه، 130، 132.

(24) نفسه، 96.

(25) نفسه، 97، 116.

(26) نفسه، 101.

إن القول بأن الله كامل ومكتفٍ بذاته يعني أن لله صفات كمال تشاركه الأزلية؛ لأن "صفات الكمال لا تباين ذات الكامل". وإن إنكار "صفات الكمال التي بها تتم الإلهية" يشبه القول: "الكامل من لا يحتاج إلى كمال"[27]. لذلك، فإن كثرة الصّفات الموجودة في ماهية الله لا تنفي كمال واجب الوجود وقيامه بذاته، كما يجادل الفلاسفة. على العكس من ذلك، فهي مصاحبة ضرورية للكمال الإلهي[28].

بالنسبة إلى الغزالي إذًا، إنَّ هذه النظريات التي اقترحها الفلاسفة تُهدد الصّفات الإلهية، وخاصة، الإرادة الإلهية، وتُقوِّض الفاعلية الإلهية. على "الفاعل" -لكي يكون فاعلًا بالمعنى الصحيح للكلمة- أن يكون "العالم، والمريد، والمختار". وبما أن الفلاسفة يؤكدون أن العالم يصدر بالضَّرورة عن الأول، فهم لا يحتاجون إلى الإرادة الإلهية، كما أنهم لا يحتاجون إلى العلم الإلهي، وهو الذي لا معنى له بالنسبة إلى الغزالي بدون الإرادة الإلهية. فلكي يكون المرء قادرًا على أن يريد شيئًا ما، يجب عليه أن يعلم المُراد. وإذا لم تكن هناك إرادة، تنعدم الحاجة إلى العلم. وهكذا، فإن الله، وفق نظام الفلاسفة، ليس "فاعلًا" حقًا[29]. أضف إلى ذلك أن مصطلح "الفعل" يشير إلى حدوث زمني مراد. فإذا اتفق الفلاسفة على أن العالَم قديم، فلا يمكن أن يكون "فعلًا" حقًّا من الأول؛ لأنَّ الكائن القديم لا يحتاج إلى فاعلٍ موجِد. الشيء الوحيد الذي يمكنهم قوله هو أن الله يتقدم على الكائن الفيضي الأول.

وهكذا، فإن مصطلحي "الفاعل" و"الفعل"، بالنسبة إلى الفلاسفة، يخلوان من معنييهما الحقيقيين (كما يفهمهما الغزالي)، مما يعني ضمنًا أسبقية الله الماهوية على العالم. وإذا ما استخدموا مصطلح "الفاعل"، فذلك فقط لكي يكسبوا إعجاب الجمهور الأكبر (تتجمَّلون)[30].

---

(27) نفسه، 100.

(28) انظر أيضًا المرجع نفسه، 116-119.

(29) Ghazali, Tahafut, 56-57.

(30) نفسه، 64.

من الواضح أنَّ نقد الغزالي لنظرية الفلاسفة عن "الفاعلية" ينبع من التعريف الأشعري للقدرة الإلهية الذي صيغ حول الصّفات الإلهية في: الإرادة، والقدرة، والعلم.

كتب الغزالي في كتاب الاقتصاد أيضًا: "ولكن الفاعل لم يُسمَّ فاعلًا صانعًا بمجرد كونه سببًا، بل بكونه سببًا على وجه مخصوص، وهو على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال القائل: الجدار ليس بفاعلٍ، والحجر ليس بفاعلٍ، والجماد ليس بفاعلٍ... لم ينكر ذلك، ولم يكن قوله كاذبًا"[31].

من الواضح أنَّ الإرادة الإلهية تبدو أكثر مركزية من الصّفات الأخرى في تشييد الغزالي للفاعلية الإلهية.

إنَّ اهتمامه بالصّفات الإلهية الأخرى، مثل: العلم، والسمع، والبصر، والحياة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفهمه لهذه الصفة المركزية.

في هذا السياق، يؤيد الغزالي النظرية الظَّرفية الأشعرية عن السَّببية، ويقدم أحد أوضح التعبيرات عن النظرية الأشعرية: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مُسبَّبًا ليس ضروريًا عندنا"[32].

إنَّ الاقتران بين السَّبب والنتيجة "من تقدير الله سبحانه يخلقها [للمقترنات] على التساوق؛ لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفرق"[33]، والملاحظة تُظهِر تلازمهما فحسب - وليس أي اقتران ضروري بين السَّبب والنتيجة. يكرر الغزالي هذه الأفكار في كتاباته اللاحقة، ففي الكتاب الحادي والثلاثين من إحياء علوم الدين، على سبيل المثال، كتب: إن الله يخلق السَّبب

---

(31) Ghazali, al-Iqtisad fîl I'tiqa d (Moderation in Belief), trans. Michael E. Marmura in Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisa d" Arabic Sciences and Philosophy, 4 (1994), 296.

الاقتباس السابق مأخوذ من كتاب "تهافت الفلاسفة، وليس من كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد". [المترجمان].

(32) Ghazali, Tahafut, 166. التشديد من المؤلف.

(33) نفسه، التشديد من المؤلف.

والنتيجة، وإنه يفعل ذلك بطريقة منظمة. من أكثر الآيات التي اقتبسها الغزالي لتأييد هذا الرأي هي الآية الآتية: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (سورة الأحزاب 62، وسورة الفتح 23)[34]. ثم يردد الغزالي هذه الآراء في كتاب الاقتصاد:

> وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض [لا يأتي مخلوق من مخلوق]، بل الكل يقع بالقدرة [الإلهية][35].

يمكن أن يخلق الله مسبَّبًا بدون سببه المعتاد، مثل: الشبع دون شرب، ويمكن أن يتحول القطن إلى رماد دون ملامسة النار. فالاقتران المستمر بين السَّبب والنتيجة لا يثبت وجود صلة ضرورية، يمكن القول: إن المسبَّب موجود عند السَّبب، لكن لا يمكن القول: إن المسبَّب موجود بسبب[36]. و"أعمالهم [عن عباده] من خلقه"[37]. كذلك "عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة [الإلهية]"[38]. لا يمكن للملاحظة تحديد أي صلة ضرورية بين السَّبب والنتيجة. كل ما نلاحظه هو الاقتران المستمر. فالشخص "الأكمه لو كان في عينه غشاوة، ولم يسمع من النَّاس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت

---

(34) الغزالي، إحياء علوم الدين، 16 جزء (القاهرة: لجنة نشر الثقافة الإسلامية). طبعة معادة في بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ. [c.1990]، 1937-1938.

(35) Ghazali, Iqtisad, 314-315.

(36) Ghazali, Tahafut, 168.

(37) Ghazali, al-Maqsad, 21. المقصد الأسنى

(38) Ghazali, Iqtisad, 314-315.

التشديد من المؤلف. انظر أيضًا:

Michael E. Marmura "Ghazalian Causes and Intermediaries," Journal of the American Oriental Society 115 (1995): 94; Edward Omar Moad, "Ghazali on Power, Causation, and Acquisition, " Philosophy East West, 57.1 (2007): 1-13.

الغشاوة عن عينه نهارًا"، فإنه يعتقد أن "الإدراك الحاصل في عينه لصور الألوان فاعلُه فتحُ البصر"، ولكن عندما تغرب الشمس، ويصبح الجو مظلمًا، سيعرف حينئذٍ أنَّ "نور الشمس هو السَّبب في انطباع الألوان في بصره"[39].

في الختام، كان الهمّ الرئيس للغزالي في الردّ على ابن سينا أن يحافظ على التصور الأشعري للفاعلية الإلهية الذي يؤكد الإرادة والحرية الإلهيتين.

إن رفض الغزالي لـ: قِدم العالم، وفكرة الفيض الضروري، وبساطة الأول، ودفاعه عن تصور "الترجيح بلا مرجِّح"، والكثرة والماهية في الأول، تستند إلى هذا الهم بالحفاظ على الإرادة الإلهية. وكنتيجة لميله العام إلى التأكيد على الإرادة الإلهية، يبدو أنه يؤيد الاستنتاج الظَّرفي بأنه لا توجد علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة.

2.3 الرازي والنظرية الذرية:

يهاجم ابن سينا أيضًا المذهب الذري الذي يُعدُّ تصورًا أساسيًّا في الكوزمولوجيا واللاهوت الأشعريين، ويبدو أن الغزالي غير مهتم إلى حدٍّ كبير بهذا الجانب من فكر ابن سينا، إذ يوجد عدد قليل جدًا من الإشارات إلى النظرية الذرية في كتابات الغزالي، ويمكن العثور على إشارة منها في التهافت، حيث يكتب بكل بساطة، "الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها"[40].

أما الرازي، فقد تولّى الاعتراض، وناقش المذهب الذري، وكذلك نظرية ابن سينا في العديد من الأعمال التي مازالت باقية.

سوف نناقش أن إعادة صياغة الرازي للذرية الأشعرية كانت تطورًا جديدًا في تاريخ الظَّرفية. وخلافًا للغزالي، يدرك الرازي تمامًا نقد ابن سينا للذرية، ويقدم سلسلة من الحجج لمواجهة اعتراضاته.

---

(39) الغزالي، التهافت، 168.
(40) نفسه، 191.

سألقي أولًا نظرة عامة على العناصر الظُّرفية في لاهوت الرازي، ثم سأفحص بعد ذلك حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية وحجج الرازي لصالح النظرية الذرية.

أخيرًا، سأعلق على ردود الرازي، وأزعم أن كتاباته تعكس فلسفة علمية براغماتية للغاية.

3.3 الرازي: القائل بالظُّرفية:

يعتقد الرازي، شأنه شأن الأشاعرة السابقين، أن الكائنات المخلوقة تفتقر إلى الفاعلية السَّببية، فهو يكتب: إن "الادعاء بوجود فاعل حقيقي غير الله ليس صحيحًا"[41]، وإن العلاقة بين السَّبب والنتيجة ليست علاقة ضرورة، ومع ذلك، فهي متسقة، ويمكن التنبؤ بها، إذ إن الله يخلق السَّبب والنتيجة، ويربطهما ببعضهما البعض على نمطٍ اعتيادي مفروض ذاتيًا، وهذا الاعتياد يضمن إمكانية التنبؤ.

وفق ذلك، يرفض الرازي مفهوم الطَّبيعة كمبدأ فعّال سببيًا، فهو يرى أنه إذا كانت الطَّبيعة تحيل إلى ماهية الشيء "مبدأ حركته وسكونه"[42]، فيجب رفضها؛ لأنها تدعم فكرة الضَّرورة في السَّببية التي تتعارض مع الحرية والسيادة الإلهيتين. علاوة على ذلك، بالنسبة إلى الرازي، لقد "افتقَرَتْ تلك الطَّبيعة إلى خَالِقٍ ومُوجِد"[43]. ومن غير الممكن إقامة علاقة ضرورية بين الطَّبيعة والحوادث السَّببية. إن هذا الرأي ينزع الفاعلية السَّببية من السَّببية الثانوية، ففي الآية القرآنية

(41) مذكور في الزركان، فخر الدين الرازي، 356.

(42) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، مجلدان (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 1: 645

(43) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، 32 مجلدًا (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1996)، 8 (23)، 268. مذكور في:
Adi Setia, "Fakhr al-D n al-Al Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey," Islam & Science, 2.2 (2004): 167.

﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقًا لَّكُمۡۖ﴾ (سورة البقرة 22)، لا يُعد الماء ولا الأرض فاعلية سببية. إذ يخلق الله الثمار دون الحاجة إلى سببية الماء والأرض. ما هي إذًا وظيفة السَّببية والوسائط؟ بالنسبة إلى الرازي، توجد الوسائط لأسباب أخلاقية وإبستمولوجية، وليس كأسباب، أو مرسلين للتأثير الإلهي السَّببي من قِبل الله إلى النظام المخلوق. نحن الذين نفرض الفاعلية السَّببية على السَّببية الثانوية بسبب انتظام العمليات المتعلقة بالظواهر، وهذا الانتظام يخلق وهم الضَّرورة[44]. حقيقة الأمر أن السَّببية هي "حجاب"، والسَّبب في أن الله يخلق من وراء حجابِ الأسبابِ هو الحفاظ على طبيعة العالم كـ "امتحان".

إن الخلق بدون ما يبدو وجودًا للأسباب سيجعل عدم الإيمان مستحيلًا، لذلك، "لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب"[45].

يتبع الرازي أيضًا تقليدًا أشعريًا في مسألة الصّفات الإلهية، عادًا إياها ليست منفصلة عن الماهية الإلهية، ولا متماهية بها. وقد كتب في المحصل، على سبيل المثال: إن "الله عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة"[46]. وهكذا، كما نُوقش في الفصل الأول: إنَّ هذه النظرية تبني العلاقة بين الله والعالم من خلال الصّفات الإلهية، وتقدم لاحقًا فهمًا خاصًا للفعل الإلهي يؤكد الإرادة الإلهية.

إن امتلاك الرازي لهذا الخط من التَّفكير واضح في العديد من المقاطع، لا سيما تلك المتعلقة بمسألة (الترجيح):

لنا أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها،

---

(44) Setia, "Fakhr al-D n al-Al Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey," 166.

(45) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير 1 (2)، 343.

(46) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تح: عبد الرؤوف سعيد (القاهرة، مكتب الكلية الأزهرية، بدون تاريخ)، 180.

وبعدها يستدعي مخصصًا، وليس هو القدرة؛ لأن شأنها الإيجاد الّذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم؛ لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعًا له لامتناع الدور، وظاهر أن سائر الصّفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة [الإلهية](47).

وهنا يعتمد الرازي على فكرة "الترجيح بلا مُرجح" كما صاغها الغزالي.

الله يخلق العالم، ويُفاضل بين الأشياء دون غرض، وكما هي الحال في مثال الغزالي عن ثمرتي التمر، يحدث التفريق بين الخيارات المتساوية نتيجة الكيفية الجوانية والمقدرة الصميمية للإرادة الإلهية التي يمكن أن تفاضل دون سبب؛ لأن "الإرادة الإلهية (منزّهة) عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت"(48). تُفهم مسألة الترجيح أيضًا بالمعنى الكوني والروحي:

إن أجسام العالمِ متساويةٌ فِي ماهِيةِ الجِسمِيةِ،ومختلِفةٌ فِي الصّفات، وهِي الألوان والأمكِنة والأحوال، ويستحِيل أن يكون اختِصاص كلّ جِسمٍ بِصِفتِهِ المعينةِ لِأجلِ الجِسمِيةِ أو لوازِمِ الجِسمِيةِ، وإلا لزِم حصول الِاستِواءِ، فوجب أن يكون ذلِك لِتخصِيصِ مخصّصٍ وتدبِيرِ مدبِّرٍ،... إذا عرفت هذا، فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرضِ شاهِدٌ صادِقٌ، ومخبِرٌ ناطِقٌ، بِوجودِ الإلهِ القادِرِ الحكِيمِ العلِيمِ(49).

وفي سياق مماثل، يجادل الرازي بأن الآيات القرآنية التي تؤكد إرادة الإنسان والمساءلة يجب أن تقرأ في سياق الآيات الأخرى التي تؤكد الفهم القوي

(47) الرازي، محصل، 169. التشديد من المؤلف.
(48) نفسه، 170.
(49) الرازي، التفسير الكبير، 1(ا) 26. مذكور في:
Fakhr al-Din al-Al Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey," 179.

الترجمة معدّلة.

للفاعلية الإلهية في العالم، مثل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾، ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾"، ﴿اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[50].

لحل التناقض الظاهر هنا بين هذه الآيات والآيات التي تؤكد إرادة الإنسان، يستخدم نظرية الكسب مثل بقية الأشاعرة. "أنّا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعال نفسه، لكنا نعترف بكونه فاعلًا لها ومكتسبًا لها".

بكلمات أخرى: "بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية، فإنه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجِد، وإن لم يكن موجدًا"[51]، يكفي هذا التصميم؛ لكي يكون البشر مسؤولين عن أفعالهم دون أن يكونوا موجدين لأفعالهم. وعلى هذا الإمكان تقوم أوامر القرآن ونواهيه[52]. علاوة على ذلك، قُدِّم تصور العادة الإلهية أيضًا لتأسيس صلة متماسكة بين اكتساب الأفعال وخلقها، فالاقتران المستمر بين الاكتساب والخلق هو من عادات الله.

مرة أخرى، متبعًا القائلين بالظّرفية السابقين، يصف الرازي المعجزات كأنها خروق للعادة في الخلق الإلهي[53]، خلقها الله لتؤكد "صدق رسله"، وهكذا تُظهر المعجزات أيضًا عدم قدرة البشر على تجاوز الحدود المعتادة دون دعم إلهي، ولهذا يكتب:

> وإنما قلنا: إنَّ مَن ادّعى النبوة، وظهر المعجز على يده كان رسولًا؛ لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم وقال: إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: يا أيها الملك، إن كنت صادقًا في مقالتي، فخالف عادتك، وقم عن مكانك، فمتى قام الملك، اضطر الحاضرون إلى صدقه[54].

(50) الرازي، محصل، 198.
(51) نفسه.
(52) نفسه، 199.
(53) نفسه، 207.
(54) نفسه، 208. انظر أيضًا 215.

يستعير الرازي أيضًا بعض الحجج من أنصارٍ مبكرين للظرفية، فهو يجادل، مثلًا، أنه لكي يكون المرء خالقًا لفعل أو مسبِّبًا لمسبَّب، يجب عليه أن يعلم كل شيءٍ عن الفعل أو عن المسبَّب.

فللتسبب في تحريك الذراع حقًا يحتاج المرء إلى: معرفةٍ، وإدارةٍ، كل إجراءٍ وتفصيلٍ يؤدي إلى حركة الذراع - وهو ما لا يفعله البشر. ولهذا:

> لو كان العبد موجدًا لأفعال نفسه، لكان عالمًا (بتفاصيلها)، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم، لبطل دليل إثبات عالمية الله تعالى؛ ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي. [...]، فثبت أنه لا بد من القصد الجزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنه لو كان موجدًا لأفعال نفسه، لكان عالمًا بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها[55].

يمكن أن يُوضع الرازي بأمان ضمن التقاليد الظَّرفية؛ فهو ينكر الفاعلية السَّببية للكائنات المخلوقة، ويرفض مفهوم الطَّبيعة، ويؤكد مفهوم "الترجيح بلا مرجح" لشرح التفريق بين الأجسام المتساوية، ويقبل نظرية الكسب، ويستخدم مفهوم العادة لشرح الانتظام في العالم، ويرى المعجزات خرقًا ممكنًا لأنماط العادة الإلهية.

4.3 الرازي والذرية بعد ابن سينا:

وهكذا، يَقبل الرازي إلى حدٍّ كبير المعتقدات الأساسية للاهوت الأشعري دون تعديل، ونجد أن مساهمة الرازي في التقليد الظَّرفي تتمثل في إثرائه النظرية الذرية، وذلك بعد انتقاد ابن سينا القوي لها. فهو يُنشِئ حججًا جديدة من خلال استكشاف الهندسة الإقليدية والتَّجربة الحسية لـ: الزمان، والمكان، والحركة.

---

(55) المرجع نفسه، 190. للحصول على نُسخ مختلفة من هذه الحجة قبل الرازي، انظر، على سبيل المثال، الباقلاني، الإنصاف، 205، الجويني، كتاب الإرشاد، 174، يستخدم علماء اللاهوت الماتريديون أيضًا الحجة ذاتها. انظر مثلًا: النسفي، تبصرة الأدلة، 613-618. توجد الحجة أيضًا في الفكر الظَّرفي الأحدث كما سنرى في النورسي:

Nursî, *Mesnevî, RNK i*,2: 1347.

من الممكن في هذا الصدد، التحدث عن نزعة ذرية بعد سينوية، لكن قبل دراسة حجج الرازي لصالح النظرية الذرية، علينا أولًا أن ننظر في حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية.

1.4.3 حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية:

يقدم ابن سينا في الكتاب الثالث من الطبيعيات - الشفاء حججًا عدة لدحض الذرية الأشعرية[56]، فهو في هذه الحجج يهاجم آراء أنصار النظرية الذرية التي تقول: إن الذرات غير قابلة للتجزئة ماديًا وتصوريًا، وأنها ليست أجسامًا، وأنها موجودة وتتحرك في الخلاء.

1 - حجج من الهندسة الإقليدية: يفترض ابن سينا أنه إذا كانت هناك ذرات تشغل حيزًا (متحيّزة) لا يمكن تقسيمها من الناحية التصورية أو المادية، كما تدعي نظرية الكلام الذرية، فمن المستحيل أن نحصل على أشكال هندسية شائعة، مثل: الدوائر والأضلاع. تخيل مثلثًا قائم الزاوية له ضلعان متساويان، إذا كان كل ضلع منهما يحتوي أربع ذرات، فإنه بحسب نظرية فيثاغورس $أ^2+ب^2=ج^2$، يجب أن يكون طول الوتر حوالي 5,65 ذرة. وهذا يعني أن طول الوتر يقع تحت وحدة الذرة، ومن ثم سنحتاج إلى 5 ذرات كاملة و 65% من ذرة سادسة، لكن لا يسمح أنصار النظرية الذرية بوحدات أصغر من الذرات دون أن يتناقض ادّعاؤهم فيما يتعلق بعدم قابلية الذرات للتجزئة، أي: دون أن يتخلوا عن النظرية بأكملها، وإذا جادلوا بأن "البصر يخطئ في أمر الدائرة

(56) يمكن أيضًا العثور على ملخص جيد لحجج ابن سينا في:
Alnoor Dhanani, "The Impact of Ibn Sina's Critique of Atomism on Subsequent Kalam Discussions of Atomism," Arabic Sciences and Philosophy, 25 (2015): 79-104 andAdi Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kala m of al-Fakhr al-Din al-Ra z, " Islam & Science, 4.2 (2006): 113-140.

وللحصول على نقد حديث مثير للاهتمام لحجج ابن سينا، انظر:
F. A. Shamsi, "Ibn Sina's Arguments against Atomicity of Space," Islamic Studies, 23.2 (Summer 1984): 83-102

والمثلث، وإنما هي أشكال (مُضرّسة)'، فلا يمكنهم تفسير أي شكل هندسي له خطوط دائرية أو مائلة. وهكذا، إذا كان على المرء أن يختار بين نظرية فيثاغورس، وهي واحدة من أكثر مبادئ الرياضيات بدهية، ونظرية فيزيائية قائمة على تجارب فكرٍ مشكوك فيها، فمن الواضح أنه ينبغي أن يختار الأولى.

2 - حجة من التَّجربة الفيزيائية: تخيل أن هناك صفحة من طبقة واحدة من الذرات بين الراصد والشمس، فإذا كانت الذرات غير قابلة للتجزئة وليست لها أبعاد أو جوانب، فيجب على الشمس أن تُضيء وجهي الذرات في الوقت نفسه. في هذه الحالة لا يمكن للراصد أن يميز وجهًا عن الآخر، ولا يوجد سبب للاعتقاد بوجود صفحة من الذرات بين الراصد والشمس، بالرغم من وجود صفحة من الذرات، وإذا افترض المرء أن هناك صفحة من الذرات، فهذا يعني بالضَّرورة أن الذرات لها وجه من جهة الشمس ووجه من جهة الراصد(57). ينطوي ذلك على أن الذرات لها أبعاد ووجوه، وبالتالي، فهي قابلة للقسمة، مما يدحض الادعاء الأساسي للنظرية الذرية.

3 - حجة من الخلاء: تدّعي الذرية الأشعرية أن العالم يتألف من الذرات والخلاء الذي تتحرك فيه، يهاجم ابن سينا تصور الخلاء، ويجادل بأن الخلاء غير معقول، ومن ثم، فهو تصور فارغ. بكلمات أخرى، إذا كان الخلاء ليس شيئًا على الإطلاق وبدون أي صفة وضعية [إيجابية] على الإطلاق، فكيف يمكن للمرء أن يدّعي أنه موجود بالفعل؟ إذا كان الخلاء بمثابة "لا شيء"، فهو غير موجود. وإذا لم يكن موجودًا، فسيجب على القائلين بالذرة أن يتفقوا مع أرسطو وابن سينا اللذين يدعيان أنه لا يُوجد خلاء. وإذا كان الخلاء شيئًا ما، فينبغي إذًا أن تكون له صفة وضعية. ينسب اللاهوت الأشعري بالفعل صفة وضعية إلى الخلاء عندما يتحدث عن مسافة أكبر أو أصغر بين الذرات، أما في الرأي الأشعري، فيمكن أن يكون الخلاء أكبر أو أصغر، وأن يكون أكبر أو أصغر هي

(57) Ibn Sina, The Physics of the Healing, trans. J. McGinnis (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009), 2, 284.

صفة خاصة بالخلاء. في هذه الحالة، يجب أن نتخيل الخلاء على أنه "مادة" تمتلك صفات عرَضية. ومع ذلك، لا يجوز، وفق الأشاعرة، أن نقول: إن الخلاء مادة. فإذا لم يكن مادة، فكيف يمتلك صفات عرضية؟ وإذا كان مادة، فكيف يختلف عن "الذرات"، وهي المواد التي يفترضها الأشاعرة؟ هذا تناقض واضح[58].

4 - حجج من قابلية التجزئة من الناحية التصورية: أولًا، تخيل ثلاث ذرات: (س، ع، ص) على التوالي. إذا كانت "ع" بين "س" و "ص"، فلا بد أن تكون موجودة في علاقة منفصلة مع كل منهما، فتكون ع على تماس مع "س" ومع "ص" من "جانبين" مختلفين من نفسها. بشكلٍ آخر، من المستحيل التحدث عن "البينية". وإذا كان من الممكن أن تكون ع على تماس مع "س" ومع "ص" من "جانبين" مختلفين من نفسها، يجب إذًا أن نستنتج أن لها أضلاعًا، وأنها قابلة للتجزئة من الناحية التصورية[59].

ثانيًا: يُحدث عقربُ ساعةِ الشمس في يومٍ مشمس ظلالًا على الأرض، وعندما تتحرك الشمس في السماء مسافة ذرة، يتحرك الظل أيضًا، وستكون للمسافة التي يتحرك بها الظل قيمة كسرية.

يستلزم هذا أنه يمكن أن يكون هناك حجم أصغر من حجم الذرة، وبالتالي، فإن الذرات قابلة للتجزئة من الجهة التصورية.

ثالثًا: لنفترض ذرتين يفصل بينهما خلاء، لنفترض أيضًا أن الخلاء بينهما هو حجم الذرة. فعندما تُدفع هذه الذرات تجاه بعضها البعض، فإنها تتحرك نحو الفضاء الفارغ، وتلتقي في مكانٍ ما في المنتصف، ستكون المسافة التي تتحرك فيها، بالضرورة، أقل من حجم الذرة. هذا يعني أنه يمكن للمرء على الأقل تصور أحجام أصغر من الذرة. ومن ثم، فإن الذرات قابلة للتجزئة من الناحية التصورية[60].

---

(58) Ibn Sina, The Physics, 2, 8.

(59) نفسه، 2، 282-248.

(60) نفسه، 2، 299-300.

رابعًا: تخيل أن الذرة "أ" تقع فوق ذرتين متجاورتين، "ب" و "ج". يمكن أن تكون الذرة "أ" أعلى من "ب" أو "ج"، أو فوق كل من "ب" و "ج". لذلك، في اللحظة التي يَقبل فيها عالم اللاهوت الذري أن الذرة يمكن أن تلمس "ب" و "ج" في وقتٍ واحد، فإنه يقسم الذرة من الجهة التصورية، وهذا تناقض واضح.

في هذه الحجج وغيرها يكرر ابن سينا الفكرة نفسها، إذا تخيلنا وجود جوانب أو حواف، فعلينا أن نقبل أن الذرات يمكن تجزئتها من الجهة التصورية، على الرغم من أننا قد لا نكون قادرين على تجزئتها في الواقع[61].

5 - حجج من الحركة: أولًا، علينا أن نتذكر أن النظرية الذرية الأشعرية تصف الحركة بتعبير "القفزات" المكانية والزمانية. فالسهم في أثناء حركته يُعاد خلقه من جديد في مواقع لاحقة، مما يخلق الوهم بالحركة المستمرة. بالنسبة إلى ابن سينا، يؤدي هذا إلى لغز فيما يتعلق باختلاف سرعة الأشياء. فإذا تم تحديد السرعة بعدد فترات السكون المتقطعة، سيكون للشمس والحصان الراكض اللذين يتحركان في وقتٍ واحد، أرقام مختلفة من السكون المتقطع. سوف يحصل الحصان على فترات سكون أكثر من الشمس، مما يفسر البطء النسبي، لكن هذا يمثل صعوبة؛ لأنهما يتحركان في وقتٍ واحد. في هذه الحالة، سيجب علينا أن نتخيل تكرار خلق متجدد مختلف لكل جسم يتحرك بسرعات مختلفة. يُعاد إذًا، خلق العالم من جديد بتواتر مختلف لكل جسم[62]. بالنسبة إلى ابن سينا، تبدو أن المشكلة هنا تكمن في أن الذرية الأشعرية تفرض تواترًا واحدًا لإعادة الخلق عندما تجادل بأن العالم يُعاد تكوينه من جديد في كل لحظة، ومن ثم لا يمكن تفسير هذه الصعوبة.

---

(61) نفسه، 2، 291-292.

(62) نفسه، 2، 196-197. لمناقشة الكلام، انظر
Dhanani, "Problems in kala m physics," Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies, 4 (2002): 73-96.

2.4.3 حجج الرازي لصالح الذرية:

1 - حجج من المكان والحركة: إذا كان الفضاء قابلًا للتجزئة بلا حدود، فسيكون من المستحيل الوصول إلى النقطة "ب" انطلاقًا من النقطة "أ"، فمن أجل تغطية المسافة بين النقطتين، نحتاج أولًا إلى الوصول إلى نقطة المنتصف بين "أ" و "ب"، ثم إلى نقطة المنتصف في النصف المتبقي، وهكذا يصل الشخص إلى النقاط" و2/ 1 و4/ 3 و8/ 7 في طريقه إلى هدفه، ويقترب بلا حدود من النقطة 1/ 1 دون أن يصل إليها أبدًا(63). فإذا كان عدد الأجزاء بين مسافتين غير نهائي، كما يوحي به مفهوم التجزئة اللانهائية التي دافع عنها ابن سينا، سيجب حينئذٍ أن نغطي عددًا لا حصر له من الأجزاء للانتقال من نقطة إلى أخرى، وسيستغرق التنقل وقتًا غير محدود للانتقال من نقطة إلى أخرى، ومن شأن ذلك أن يجعل الحركة نفسها مستحيلة، وهو أمر عبثي بشكلٍ واضح. يجب إذًا أن يكون هناك عددٌ محدد من النقاط بين "أ" و "ب"، كما هو مقترح في النظرية الذرية الأشعرية(64).

---

(63) يكرر الرازي هذه الحجة في عددٍ من المواضع. انظر، على سبيل المثال، الرازي، محصل، 115-117. من الواضح أن هذه إعادة صياغة لمفارقة زينون عن ملعب السباق، حيث يصل العدّاء إلى عدد لا نهائي من النقاط في طريقه. بالنسبة إلى إعادة أرسطو بناء مفارقة أخيل، انظر:
Physics 6.9, 239b 11-13.
وبالمثل، في مفارقة أخرى، لا يمكن السلحفاة اللحاق بأخيل على الرغم من الاختلاف بين سرعتيهما؛ لأن المسافة بين الاثنين تنقسم إلى ما لا نهاية.
Physics 6.8, 239b 14-16.
من المثير للاهتمام أن نرى كيف يستخدم كل من ابن سينا والرازي مفارقات زينون للدفاع عن النماذج المتصلة والمنفصلة للكون. لمعرفة صلة مفارقات زينون بالنقاش حول الطّبيعة المتصلة أو المنفصلة للعالم المادي، انظر:
M. J. White, The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective (Oxford: Clarendon Press, 1992). Adolf Grünbaum,Modern Science and Zeno's Paradoxes (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1967). Michael Dummett, "Is Time a Continuum of Instants?"in Philosophy (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 497-515; Wesley C. Salmon, ed.,Zeno's Paradoxes (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970; repr. 2001).

(64) هذه فكرة مثيرة للاهتمام، ولكن يبدو أنها تتجاهل حقيقة أن مجموع سلسلة منتهية في الواقع يمكن

2 - حجة من الزمن: إذا كان الزمن قابلًا للتجزئة بلا حدود، فكيف يمكن التحدث عن مرور الوقت؟ إن اتصالية الزمن تعني أن "الآن" مستمر مع ماضٍ غير موجود ومستقبل غير موجود، ومع ذلك، فقد مضى الماضي وهو غير موجود، كذلك إن المستقبل لمّا يحدث بعد، فهو أيضًا غير موجود، وهكذا لا يمكن أن يكون الماضي والمستقبل مستمرين مع الحاضر؛ لأنهما غير موجودين. لذلك، يجب أن يقف "الآن" كوحدة مستقلة. ويترتب على ذلك أن الوقت يتألف من وحدات منفصلة متتالية، ذرات زمنية، وبالتالي، يجب أن يكون (منفصلًا)[65].

3 - حجة من الأجسام: تخيل بذرةَ خردل وجبلًا. إذا كان كل واحد منهما قابلًا للتجزئة بلا حدود، فلا داعي للادعاء بأن الجبل يحتوي أجزاء أكثر من بذور الخردل. في هذه الحالة لا يمكن مقارنة حجميهما، وهذا استنتاج عبثي بشكل واضح. ومن ثم، يجب أن يتكوّن الجبل وبذرة الخردل من أجزاء غير قابلة للتجزئة، بحيث يكون للجبل أجزاء أكثر من بذور الخردل[66].

4 - حجج من النقطة: إذا كانت النقطة شيئًا حقيقيًا، فإن تعريف الذريين للذرة على أنها شبيهة بالنقطة يكون صحيحًا. يجب أن تكون النقطة شيئًا حقيقيًا؛ نظرًا لأن "الخط إنما يلقى الخط بالنقطة". فإذا كانت النقطة غير حقيقية، فلا توجد طريقة لتصور "تماس" (ملاقاة) أي: خطين. من الواضح أن هذا خطأ. ومن ثم، فإن النقطة لا توجد فقط في الخيال [الوهم]، بل توجد أيضًا "في الواقع الملموس" (في الأعيان)[67]. فقد كتب أن النقطة "بالاتفاق أمر وجوديّ؛ ولأن الخط يماسّ بها خطًا آخر. وما يقع به التماسّ لا بد أن يكون

أن تكون كمية [في الأصل quality] محدودة. على سبيل المثال: إن مجموع 1/ 2 + 4/ 1 + 8/ 1 +... يتقارب من 1.

(65) الرازي، محصل، 116-117.

(66) الرازي، المطالب العالية، تح: أحمد حجازي السقا، 9 مجلدات، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1987)، مجلد 6، 61. انظر أيضًا 71-72.

(67) الرازي، المطالب، مجلد 6، 54، الرازي، محصل، 105-106.

أمرًا وجوديًا، ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة [تحتل موضعًا]، فقد ثبت الجوهر الفرد"[68]. ليس من الواضح كيف ينتقل الرازي من عدم قابلية التجزئة الهندسية للنقطة إلى عدم قابلية تجزئة الذرة بشكل عياني. ومع ذلك، يجب علينا أن نتذكر أن ابن سينا كان يهاجم بشكلٍ أساسي عدم قابلية التجزئة من الجهة التصورية، وليس عدم قابلية التجزئة من الجهة الفعلية. لذلك، إذا كان ابن سينا يهدف إلى ترسيخ الفكرة القائلة بعدم إمكان وجود نقطة غير قابلة للتجزئة، فإن الرازي يهدف إلى القول: إننا يجب أن نكون قادرين، من الجهة التصورية على الأقل، على إثبات حقيقة عدم القابلية للتجزئة، كما في حالة النقطة. يمكن إثارة الاعتراض نفسه ضد ابن سينا الذي ينتقل أيضًا من التجزئة التصورية إلى التجزئة العيانية.

5 - **حجج من الخط**: إذا كانت النقطة قابلة للتجزئة، فإننا لا نفقد تصور النقطة وحده، ولكن نفقد أيضًا تصور الخط؛ لأن النقطة هي نهاية الخط، "فلو كانت منقسمة، لكان طرف الخط أحد نصفيها، فلا يكون الطرف طرفًا، هذا خلف"[69]. علاوة على ذلك، إذا كانت النقطة قابلة للتجزئة، فإن الكائن المتحرك على خط من النقطة "أ" إلى النقطة "ب" ستكون له مغادرة ووصول عديدة، قد يستلزم ذلك أن يبدأ الكائن في التحرك من مواقع متعددة، وينتهي إلى مواقع متعددة، وهو أمر مستحيل[70].

لنتأمل خطين متعامدين، يتحرك أحدهما على الآخر من بدايته حتى نهايته. يكون الخط المتحرك في أثناء حركته، قد لامس بطرَفه كل نقطة من الخط الذي يتحرك عليه؛ "لأن الحركة على الشيء بدون مماسته غير معقول، وهذا يقتضي أن يقال: إن الخط المتحرك عليه، إنما تولد من أشياء، ماسها طرف الخط المتحرك، لكن طرف الخط المتحرك نقطة، والذي تماسّه النقطة: نقطة، فالخط

(68) الرازي، محصل، 116.
(69) نفسه، 70.
(70) الرازي، المطالب، مجلد 6، 58-59.

المتحرك عليه، يجب أن يكون مركبًا من النقط، وهو المطلوب"[71].

6 - حجج من الدائرة: تخيل كرة على سطحٍ مستوٍ: يجب أن تكون نقطة التلامس بين الكرة والسطح نقطة غير قابلة للتجزئة، فإذا لم يكن الأمر كذلك، فستكون للكرة نقاط اتصال متعددة، مما يعني أنه ستكون لها أسطح مستوية أو خطوط، ومن ثم لن تكون كرة حقيقية. وهكذا، فإن فكرة التجزئة اللانهائية خطأ بشكلٍ واضح إذا كان على الكرة أن تظل كروية.

عندما تتدحرج الكرة على سطحٍ مستوٍ، "يغادر موضع الملامسة نقطة، ويحصل موضع الملامسة (مرة أخرى) على نقطة، ولا يوجد شيء بين هاتين النقطتين"[72]. ومن ثم، يجب أن تتكون الكرة من نقاط غير قابلة للتجزئة حتى تكون هذه الحركة ممكنة. علاوة على ذلك، في أثناء هذه الحركة، يمكن تتبع خط من خلال الجمع بين نقاط الاتصال هذه. والآن، إذا كان الخط "مؤلفًا من نقاط"، يجب أن تكون الكرة التي ترسم الخط مؤلفةً من نقاط. وإذا كان الخط مؤلفًا من نقاط، وكان "السطح مؤلفًا من نقاط"، فإن الكرة تكون أيضًا مؤلفة من نقاط. ينتقل الرازي في هذه الحجج من نقطة بلا أبعاد إلى خطٍّ أحادي البُعد، ثم إلى سطح ثنائي الأبعاد، ثم إلى كرة ثلاثية الأبعاد[73].

> فيثبت بالبراهين الأربعة أن موضع الملاقاة شيء غير منقسم، وإنما قلنا: إنه متى كان الأمر كذلك، فإنه يجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد؛ وذلك لأنا إذا أدرنا الكرة على السطح، حتى تمت الدائرة، فمما لا شك فيه أنه لما زالت الملاقاة بنقطة، فقد حصلت الملاقاة لنقطة أخرى. وليس بين هاتين النقطتين شيء يغايرهما؛ وذلك لأنا إنما نتكلم في النقطة التي حصلت الملاقاة بها في أول زمان حصول اللاملاقاة بالنقطة الأولى،

---

(71) نفسه، 6، 52. مترجم في:
Adi Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kala m of al-Fakhr al-Din al-Razi," Islam & Science, 4.2 (2006): 133.

(72) الرازي، محصل، 116. كذلك في المطالب، مجلد 6، 47.

(73) الرازي، محصل، 116. أيضًا في المطالب، مجلد 6، 47-49.

> وعلى هذا التقدير، فإنه يرتسم الخط عن تركب تلك النقط، وإذا حصل الخط عن تركب النقط، فكذلك يحصل السطح عن تركب الخطوط، والجسم عن تركب السطوح. وعلى هذا التقدير، فموضع الملاقاة من الكرة شيء غير منقسم، ويحصل من انضمامه إلى أمثاله الجسم، وذلك هو المراد من الجوهر الفرد[74].

هناك حجة أخرى من الدائرة يقدمها الرازي: "مركز الدائرة يحاذى جملة أجزاء الدائرة، مع أن المركز نقطة غير منقسمة"[75]. ماذا يعني هذا حقًا؟ في ضوء الحجج السابقة، يمكن هنا تقديم شرح. إذا كان المركز قابلًا للتجزئة بشكلٍ أكبر، فلن تكون للمركز المسافة نفسها عن المحيط. ستكون لنصف قطر الدائرة أطوال غير متساوية، علاوة على ذلك، إذا رُسم قطر يمر عبر الدائرة، فسيجب عليه المرور عبر نقاط متعددة، ومن ثم لن يحاذي النقاط التي تشكل المحيط. باختصار، إذا قُبلت فكرة قابلية المركز للتجزئة، فإنَّ مفهوم الدائرة بالكامل ينهار. لذا، فإن فكرة قابلية المركز للتجزئة خطأ إذا كانت على الدائرة أن تبقى دائرة.

علينا أن نلاحظ أن الرازي لا يهاجم حجج ابن سينا مباشرة، بل تتمثل استراتيجيته في إظهار أن الهندسة الإقليدية نفسها التي يستشهد بها ابن سينا ضد الذرية، يمكن استخدامها أيضًا للدفاع عن النموذج الذري للعالم، فإذا استخدم ابن سينا الهندسة الإقليدية للدفاع عن استحالة الدوائر والأقطار في عالم الذريين المنفصل، فإن الرازي يستخدم الهندسة الإقليدية للدفاع عن استحالة النقاط والخطوط والدوائر في عالم الهيلومورفية [المادة والصورة] المتصل. وبهذا الشكل تقدم حججُ الرازي فكرةَ أن الهندسة الإقليدية تسمح برؤى للعالم متصلة ومنفصلة، كما هي الحال مع السيف ذي الحدين، فهو يقطع بكل من الاتجاهين.

---

(74) الرازي، المطالب، مجلد 6، 47-49. مترجم في:
Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kala m of al-Fakhr al-Din al-Razī, " 132-133.

(75) الرازي، محصل، 116.

5.3 الخلاصة:

كانت ردود كل من الغزالي والرازي على ابن سينا ذات تأثير كبير في التقاليد الظَّرفية اللاحقة. وعلى الرغم من أن جزءًا كبيرًا من عمل الغزالي كان يعتمد على نظريات وحجج ظرفية سابقة، إلَّا أنَّ استخدامه المبتكر لمفهوم "ترجيح بلا مرجح" يُعدُّ مساهمة مهمة، فكما نُوقِش في الفصل الأول، استخدم أنصار الظَّرفية ما قبل الغزالي هذه الفكرة لشرح كيف تتمايز الذرات المتجانسة عن بعضها البعض.

إن الله يميز الذرات المتجانسة عن بعضها البعض عن طريق تخصيص أعراض تعتمد كليًّا على الترجيح بلا مرجِّح؛ وذلك لأن الذرات المتجانسة والمتطابقة لا تقدم أي سبب للمفاضلة.

يستخدم الغزالي هذه الفكرة القديمة لتعزيز الادعاء اللاهوتي الأشعري بالخلق من العدم ولرفض قدم العالم.

بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن خلق العالم في الزمان ومن عدم يتعارض مع الكمال الإلهي؛ لأنه ينطوي على تغيير في الأول من حيث "عدم الإرادة في امتلاك الإرادة" لتحقيق إمكانات غير متحققة [نقلها من الكمون إلى الفعل]. يقول الغزالي لحل هذه المشكلة: إن خلق العالم وعدم خلقه بالنسبة إلى الله هما تاريخان متساويان. يعطي الله الترجيح على وجود العالم دون أن يتسبب هذا الاختيار في تغيير أو تحقيق فعلي لإمكانات خفية كامنة في الله أو إضافة أي شيء إلى الله. يبدو أن تطبيق الغزالي الجديد للفكرة قد أوحى إلى علماء اللاهوت اللاحقين بتطبيقها على مجموعة متنوعة من المواضيع. على سبيل المثال: يستخدمها الجرجاني لشرح التمايز بين مواقع الأجرام السماوية وحركتها، ويطبقها النُّورسي على مشكلة الإرادة الحرة. يمكن القول: إن فكرة "الترجيح بلا مرجح" أصبحت مبدأ أساسيًّا في النظرة الظَّرفية للعالم بعد الغزالي.

وبطريقةٍ مماثلة، كان دفاع الرازي عن الذرية معروفًا جيدًا واستخدمه على نطاق واسع أنصار الظَّرفية في وقت لاحق.

ومع ذلك، لا يقتصر تأثير الرازي على هذا الدفاع، كذلك يبدو أن إدراكه لإمكانية استخدام الهندسة الإقليدية للدفاع عن وصفين متناقضين للطبيعة الفيزيائية للعالم - منفصل ومتصل- قد أدى إلى ظهور فلسفة متميزة للعلم.

تتميز فلسفة العلم عند الرازي بالتشكيك في قدرة النظريات العلمية على إخبارنا بحقيقة العالم بطريقةٍ شاملة، ذلك أن حقيقة العالم مُعقدة للغاية، بحيث لا يمكن تغليفها في مجملها بالنماذج العلمية السائدة في عصره، مثل: الهندسة الإقليدية، وعلم الفلك البطلمي، ومذهب المادة والصورة الأرسطي والفيزياء.

قد يفسر هذا الشك سبب كتابة الرازي أنه "في نهاية اليوم كل هذه النظريات هي تقديرات وافتراضات"[76].

[لم نجد هذا الاقتباس، بل وجدنا الآتي: وهذه الدلائل الهندسية المذكورة، لما كانت مبنية على هذين الأصلين، أعني إثبات الدائرة وإثبات التطبيق، وكان الطعن فيهما، وإن كان بعيدًا عن الوهم في الجملة، فهو محتمل احتمالًا بعيدًا، وجب المصير إليه، صونًا لتلك الدلائل القاطعة عن القدح والطعن، فهذا منتهى ما وصل إليه بحثنا في هذا، والله أعلم]. "المترجمان".

يشيرُ هذا الشك أيضًا إلى أن هذه النظريات ليست قوية بما يكفي لتحديد التزاماتنا اللاهوتية، إذ يمكن استخدام الهندسة الإقليدية للدفاع عن كل من النموذجين الذري والهيلومورفي [تشكل المادة والصورة] للعالم[77]، وتُستخدم

---

(76) الرازي، المطالب، مجلد 6، 214. في فقرة أخرى، يناقش الرازي مفهوم الإمكانية: "فإنا نجوز أن يخلق الله تعالى إنسانًا شيخًا في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهار دمًا، والجبال ذهبًا، ثم أنا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد"، محصل، 215. تشير هذه الفقرة، من جهة، إلى أن الانتظامات العلمية تُؤخذ على أنها مبادئ لفهم العالم، ومن جهة أخرى، يمكن للعالم أيضًا أن يبدي بعض عدم الانتظام. هذا هو الموقف الذي يجمع الثقة في الانتظام فضلًا عن بعض الشكوك.

(77) لُوحظ ذلك عند:
Adi Setia in "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi," 126-128

زركان، فخر الدين الرازي، 434. ورد أيضًا في:
Adi Setia in "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi," 126.

هذه النماذج بدورها للدفاع عن المعتقدات اللاهوتية والفلسفية. وإذا كان من الممكن استخدام الهندسة الإقليدية لدعم القناعات اللاهوتية المتناقضة، فإنها لا توفر أساسًا صلبًا لهذه القناعات. ومع ذلك، لا يؤدي هذا الشك إلى رفض كامل لهذه النماذج، كما رأينا بالفعل في استخدام الرازي المكثف للهندسة الإقليدية. وعلى الرغم من أوجه القصور فيها، إلا أنها لا تزال أفضل التوصيفات المتاحة وقد تكون مفيدة من الجهة العملية. ومن ثم، يوصي الرازي باستخدام الهندسة الإقليدية لتحديد الموقع المناسب [لجهة] القِبلة، على الرغم من شكوكه فيما يتعلق بقدرتها على وصف العالم من حولنا بشكل شامل(78).

نرى هنا فلسفة براغماتية للعلم تتميز بالميل نحو الاستخدام العملي جنبًا إلى جنب مع الشك الفلسفي.

إن النظريات العلمية هي تعريفات تقريبية للعالم ولها توظيف عملي، ومن ثم ليس من شأنها أن تغير التزاماتنا اللاهوتية.

يمكن أيضًا العثور على تأثير هذه النظرة البراغماتية للعلم في أعمال علماء أشعريين آخرين، مثل: الجرجاني، كما سيناقَش في فصول لاحقة.

---

(78) زركان، فخر الدين الرازي، 434. ورد أيضًا في:
Adi Setia in "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi," 126.
وتجدر الإشارة إلى أن موقفًا براغماتيًا ومتشككًا مشابهًا تجاه المنطق الأرسطي قد يكون موجودًا أيضًا في عمل الغزالي. فكما هو معروف، يدّعي الغزالي أنه يلتزم بالمنطق الأرسطي الذي يحاول دمجه في الجسم الأكبر للعلوم الإسلامية. ومع ذلك، فإن الافتراض الظَّرفي الذي يبدو أنه يقبله، وهو أن تجربة علاقات الاستتباع في العلاقات السَّببية لا يمكن أن يُقال: إنها تشكل أساسًا صالحًا لفكرة الضرورة فيها. بعبارة أخرى، يبدأ المنطق الأرسطي من الافتراض الأساسي بأن السَّببية الضرورية هي أساس المقدمات المبررة في القياس المنطقي البرهاني. كيف إذًا يمكن للغزالي قبول المنطق الأرسطي؟ إما أنه ليس على دراية بالتناقض هنا، أو أنه يتعامل مع القضية من وجهة نظر براغماتية، ويقبل المنطق الأرسطي، على الرغم من شكوكه تجاه أساسه.

الفصل الرابع

المحرك الأول بصفته فعلًا محضًا، والسَّببية

حجة ابن رشد

يُناقِش هذا الفصل أن نظرية السَّببية عند ابن رشد تحافظ على الفهم الأرسطي للسببية ضمن سياق التفسير التشاركي الأوسع للسببية.

يجد ابن رشد، مثله مثل ابن سينا، أساس الفعالية السَّببية للموجودات في مشاركتها في فعل الوجود المحض للأول.

الأول هو فعل-وجود محض، والموجودات هي ممكنات-ماهوية خالصة. والخلق هو تحويل الممكنات-الماهوية هذه إلى تحققات فعلية [وجود بالفعل]. وإن الممكنات-الماهوية تتحقق-بالفعل من خلال فيض فعل الوجود المحض للأول. وتكون الموجودات فعالة سببيًا من خلال مشاركتها في الفعل المحض للأول.

إن أهم تضمينات فهم السَّببية هذا، هو أننا على الرغم من النقد الظَّرفي لا نلاحظ، ولا يمكننا أن نلاحظ، وجود صلة ضرورية بين السَّبب والنتيجة، يرى ابن رشد أنه في اللحظة التي نعرّف فيها الفعل المحض، فإنه من المنطقي أكثر، من الجهة الميتافيزيقية، قبول الفعالية السَّببية لوجود الموجودات؛ لأنها تشارك في فعل الوجود المحض للأول.

توجد أيضًا عناصر أرسطية في نظرية ابن رشد تقبل أن كل ما يحدث في هذا العالم له سبب. حتى المعجزات هي في الأساس أحداث سببية، على الرغم من أن أسبابها قد تظل مجهولة؛ ومن هنا رفض جوهر النظرة الأشعرية إلى العالم، وهي إن حدوث بعض الأشياء يُعزى إلى "الترجيح بلا مرجح"، وكما

سنناقش، فإن اقتناع ابن رشد بأننا نعيش في عالم سببي بحت، لا يؤدي إلى رفض حرية الخلق. إذ يؤمن ابن رشد بفاعلية الموجودات وحريتها على أساس فكرة أن الله هو العليم والمحقق للممكنات-الماهوية، وليس المحدد لها.

فالله يعلم الممكنات-الماهوية، وينقلها إلى الفعل، لكنه لا يحدد نوع الماهية-الممكنة التي يمتلكها الموجود، وبهذا الشكل، فإنَّ تصور الماهية-الممكنة يسمح بحرية كافية للخلق.

هناك أيضًا اختلافات بين ابن سينا وابن رشد تنبع من جهود الأخير لمواجهة بعض اعتراضات الغزالي.

يتفق ابن رشد مع الغزالي في أنَّ الكثرة يمكن أن تنبثق من الأول دون وساطة فيضية، وتعتمد فقط على: طبيعة الكائنات، وقدرتها، وصورتها.

يؤسس هذا الرأي علاقةً بين فعل وجود الأول والعالم أكثرَ قُربًا مما تسمح به ميتافيزيقا ابن سينا.

وباعترافه أيضًا، فإن تعديل ابن رشد هنا يجعل طرحه قريبًا جدًا من الطروحات الميتافيزيقيين الصوفيين، مثل: ابن عربي، والقونوي اللذين سيُدرَسان في فصول لاحقة.

1.4 نقد النزعة الظَّرفية الأشعرية:

إن رفض ابن رشد للظرفية الأشعرية معروف بشكل جيد، وسوف نقدم ملخصًا موجزًا له قبل دراستنا للطريقة التي يقدم بها ابن رشد تبريرًا ميتافيزيقيًا للفعالية السَّببية للموجودات.

1.1.4 الهوية:

يقول ابن رشد: إن قبول خُلاصات النزعة الظَّرفية يهدد الهوية الفردية للموجودات. أولًا: إذا لم تكن للموجود طبيعة خاصة - وهو رأي الأشاعرة؛

بسبب ما ينجم عن وجودها من جبرية- فعندئذٍ "لم يكن له اسم يخصه، ولا حدّ (=ماهية)، وكانت الأشياء كلها واحدًا". فمن دون طبيعة، لن يكون للموجود "فعل يخصه واحد أو انفعال يخصه"، فهنا "أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة"[1].

وهكذا، فإن رفض الضَّرورة والطبائع يؤدي إلى رفض هوية الموجودات، وهو أمر عبثي.

2.1.4 العلم:

ثانيًا: إن رفض الضَّرورة والطبائع يُقوض كل محاولات فهم العالم، بما في ذلك عالم الأشاعرة؛ لأنه إذا كان "العقل ليس أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها"، فعندئذٍ "من رفع [أنكر] الأسباب فقد رفع العقل".

يعمل العقل على أساس منطقي مفاده: إنَّ "المعرفة بتلك المسبَّبات" يمكن أن تصبح ممكنة فقط "بمعرفة أسبابها". لذلك، "فرفع هذه الأشياء [الأسباب] هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلًا علمًا حقيقيًا"[2].

وهنا يردد ابن رشد الموقف الأرسطي الكلاسيكي. فبالنسبة إلى أرسطو، يمكن أن يعرف المرءُ شيئًا ما عندما يعرف سببه، ولماذا يكون الشيء ما هو

---

(1) ابن رشد تهافت التهافت:
Ibn Rushd, Tahafut al-Tahafut, trans. Simon Van den Bergh (London: Messrs. Luzac and Company, Ltd, 1954), 318.
التشديد من المؤلف. يمكن أيضًا ملاحظة مشكلة فقدان الهوية في خلاصات التجريبية البريطانية التي لديها شكوك مماثلة تجاه الضرورة السَّببية. إذا كانت كل المعرفة مستمدة من التَّجربة الحسية، فإننا لا نفقد فقط العالم المادي، كما عند بيركلي، ولكن أيضًا هوياتنا الخاصة، كما عند هيوم. تصبح "أنا" مجرد سلسلة من الأحاسيس. كما يكتب هيوم، "لا يمكنني أبدًا أن أمسك نفسي في أي وقت بدون إدراك [حسي]، ولا يمكنني أبدًا ملاحظة أي شيء سوى الإدراك [الحسي]".
Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), 1.4.6.3.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 319.

عليه، ولماذا هو على ما هو عليه، ولماذا لا يمكن أن يكون غيره[3].

أما في عالم الأشاعرة، "فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلًا علمًا حقيقيًا، بل إن كان، فمظنون". في هذه الحالة، "لا يكون ها هنا برهان ولا حد أصلًا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريًا"[4].

هذا لا يعني أن ابن رشد يرفض فكرة الرأي [الظن] تمامًا إذا كان المقصود بكلمة "الظن" علمًا مترددًا، وهو يقر بأنه يمكن أن تكون هناك "أشياء ليست ضرورية"[5] يمكن أن يحكم العقل عليها "حكمًا ظنيًا"، أو يقدم رأيًا و"توهُّم أنها ضرورية وليست ضرورية"، ومع ذلك، لقبول تردد العلم، لا يحتاج المرء إلى أن يكون أشعريًا، فهذه النظرة إلى العلم ممكنة أيضًا ضمن نظام الفلاسفة، فالفلاسفة لا ينكرون هذا.

إن الاعتقاد بأن كل شيء يجب أن يكون له سبب لا يعني أن نتمكن من الوصول إلى جميع الأسباب. ومن ثم، من منظور العلم البشري، قد تظل بعض جوانب سيرورات العالم قابلة للمعرفة مبدئيًا، على الرغم من حقيقة أن هذه السيرورات هي في الواقع سببية.

3.1.4 العادة:

وفق هذا الرأي، ينفي ابن رشد أن تكون لله "عادات":

أولًا: "العادة" لفظ "مموّه"، فإذا ما تم تفحصه، "لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي [افتراضي]"، فعندما يقال: "جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا"، فهذا يعني أنه "يفعله في الأكثر [معظم الوقت]". مرة أخرى، هذا

---

(3) Posterior Analytics 71 b 9-11; Physics, 194 b 17-20; Cf. Posterior Analytics 94 a 20.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، 319. التشديد من المؤلف.

(5) المرجع نفسه، 320.

يفرض بعض الارتياب الإبستمولوجي؛ لأنه، "إذا كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية"[6].

ومع ذلك، فمن المستحيل أن تكون لله عادة؛ لأن العادة هي ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، بينما يقول الله في الكتاب المقدس: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾.

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن تكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء، إما ضروريًا، وإما أكثريًا.

وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلًا[7].

من المستحيل أن تكون لله عادات إذا ما تحدد المصطلح على أنه "ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه"، فإذا لم يكن من تبديل "لسنّة الله"، فإن فكرة العادة ذاتها تعني اكتساب سنّة جديدة وتغييرها من وقتٍ لآخر، وهذا يَنسب إلى أفعال الله تنوعًا أكبر بكثيرٍ مما يوحي به القرآن.

وبذلك، فإن ابن رشد ينكر حجة الغزالي بأن الظَّرفية الأشعرية يمكن أن توفر أساسًا لمعرفة محددة عن العالم.

يقول الغزالي: "إن الله تعالى خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه"[8]. بالنسبة إلى ابن رشد، لا يُعدّ هذا

---

(6) نفسه.

(7) نفسه.

(8) نفسه، 324.

أساسًا صلبًا للعلم؛ لأنه "إنْ خَرَق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات انسلت هذه العلوم عن قلوب ولم يخلقها"[9].

تكمن مشكلة حجة الغزالي بالنسبة إلى ابن رشد في أنه إذا كان من الممكن خرق هذه العادات، فلا يمكن أن تكون أساسًا للثقة في: ماضي العالم، وحاضره، ومستقبله. إذ لا يمكن لفكرة العادة، بسبب اعتباطها الجواني، أن تكون بمثابة أساس متين لمحاولات فهم العالم بمصطلحات محددة. وإذا كان الرأي الأشعري صحيحًا، فعندئذٍ "ليس هاهنا علم بشيء أصلًا، ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطًا على الموجودات، مثل: الملك الجائر، وله المثل الأعلى الذي لا يعتاض عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة"[10].

4.1.4 المعجزات:

يجب أن نضيف أيضًا أن طرح ابن رشد للمعجزات يتوافق مع تأكيده على الضَّرورة السَّببية. بالنسبة إلى ابن رشد، يدافع الغزالي عن الموقف القائل: إن المعجزات التي تَخرق سنَّة الطَّبيعة المعتادة مثل: "قلب العصا ثعبانًا، أو إحياء الموتى، أو شق القمر" يمكن أن تحدث فقط؛ لأن العلاقات السَّببية ليست لازمة لزومًا ضروريًّا، ويمكن أن تتغير عادة الله.

يرى الفلاسفة أن "مجاري العادات [للطبيعة] لازمة لزومًا ضروريًّا"[11].

ومن ثم يفسر الفلاسفة هذه المعجزات بـ "صفاء النفوس" للتنبؤ بالمستقبل، أو "قوة النفس". وبطريقةٍ مماثلة، تتحكم النفس في "القوى الجسمانية"، ويمكن أن تصل قوتها إلى درجة أن القوى الطبيعية خارج بدن الإنسان تطيعها أيضًا. وهكذا، يمكن لقوة النفس أن تتحكم في: "هبوب ريح،

---

(9) نفسه.

(10) نفسه، 325. التشديد من المؤلف.

(11) نفسه، 313.

أو نزول مطر، أو هجوم صاعقة، أو تزلزل أرض... إلخ"[12].

وبحسب قراءة ابن رشد، فإن الغزالي يقبل هذه التفسيرات، فهو لا ينكر "أي شيء مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء"، وإنما ينكر "اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الأموات وغيره"[13].

يقبل ابن رشد أيضًا "انقلاب العصا ثعبانًا"، ويتفق مع الغزالي على أن هذه الأشياء ليست قصصًا مجازية، وقد تحدث بالفعل.

الفرق المهم بين الاثنين هو أن ابن رشد يصر، وفق تأكيده على العلاقة الضرورية بين السَّبب والنتيجة، على أن كل شيء يجب أن يكون له سبب. ومع ذلك، فإن دعوى الأشاعرة بأن المعجزات خروق في العادات الإلهية "ترفع الحس في وجود الأسباب والمسبَّبات"[14].

ما يحدث في حالة المعجزات ليس تعليقًا لجريان الطَّبيعة، بل حدوث شبكات سببية نادرة، ولكن محتملة.

فالمعجزات ليست "خرقًا لعادات الله" أو انتهاكات للقوانين الطبيعية، ولكنها أحداث خارقة للعادة، إنما سببية.

يمكن أن تظهر كممكنات محددة نادرة مخبأة في لحمة وسَداة البنية الكونية.

لا يزال العالم سببيًا، لكن الممكنات السَّببية تشمل أحداثًا خارقة للعادة هائلة.

2.4 الأول بصفته فعلًا محضًا، والسَّببية:

في نقده الظَّرفية الأشعرية، يقول ابن رشد بوضوح: إن فكرتَي الضَّرورة السَّببية

---

(12) نفسه. 314.

(13) نفسه. التشديد من المؤلف.

(14) نفسه، 324.

والطبائع مطلوبتان من أجل تحديد الهويات المتميزة للموجودات، وإمكانية العلم البشري، والحكمة الإلهية. ومع ذلك، ليس من الواضح كيف يقدم ابن رشد تبريرًا ميتافيزيقيًا للفعالية السَّببية للموجودات.

يمكن افتراض أن ابن رشد يقدم نزعة حتمية صارمة لمعارضة نزعة الإمكان الأشعرية. ومع ذلك، أعتقد أن هذا ليس هو الحال، وأؤكد بدلًا من ذلك أن ابن رشد يقدم مبررات ميتافيزيقية للفعالية السَّببية وحرية الموجودات من خلال المضيّ نحو تفسير تشاركي للسببية يستند بدوره إلى فهم الأول على أنه فعل-الوجود الخالص. وعلى تمييزه بين الوجود-التحقق [الفعلي] والماهية-الإمكان [القوة].

أشار باري كوغان بالفعل إلى أن "الفعالية السَّببية مُتجذرة لدى ابن رشد في بنية التحقق الفعلي أو الحدوث"[(15)]. يكتب أيضًا أن "الحدوث والتحقق الفعلي متضمَّنان بشكل متبادل واحدهما في الآخر. من أجل أن يحدث أي شيء أو أن يوجد، يجب أن يكون متحققًا فعليًا. لكن يجب أن يكون بالفعل شيئًا من جنس خاص -نار، زهرة، فيلسوف حائر"[(16)]. هذا يعني أن الوجود يعني التحقق الفعلي، وأن الأول بِعَدِّه فعل الوجود الخالص هو أساس النشاط السَّببي، ومن ثم الفعالية السَّببية.

كيف ينتقل ابن رشد من وصف الأول بأنه فعل الوجود المحض إلى السَّببية؟ هو يتبع هنا الفكرة الأرسطية القائلة: إنه ينبغي ألا يكون في الأول إمكان؛ لأن فكرة أن هناك شيئًا غير متحقق في الأول ينتظر أن يتحقق، تتناقض مع كماله. يجب أن يكون الأول فعلًا خالصًا بدون أي إمكان. ومن ثم، "وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أي: ليس فيه إمكان أصلًا، لا في الجوهر، ولا في المكان، ولا في غير ذلك من الحركات"[(17)].

---

(15) Kogan, Averroes and The Metaphysics of Causation, 114.

(16) المرجع نفسه، 113. يقارن كوغان أيضًا تعريفات الغزالي وابن رشد لـ "الفاعل". الفاعل عند ابن رشد يعني الله بصفته الوجود-الفعل، بينما عند الغزالي يعني الله بصفته الفاعل-المريد، 62-68.

(17) ابن رشد، تهافت التهافت، 394.

يشير ابن رشد أيضًا إلى أنه لا توجد بداية للفعل الإلهي الخالص؛ لأنه لا توجد بداية للأول أو أي نقطة يكون فيها للأول إمكان. الأول، إذًا، يجب أن يكون دائمًا في حالة فعل خالص، ومن هذه الفكرة استخلص ابن رشد قِدم العالم. وإذا كان هذا صحيحًا، فلا بد أن الفعل الأول قد أعطى الوجود للنظام المخلوق بصورة أزلية.

يجب أن يكون هذا الفعل أزليًا؛ لأنه سيكون من العبث القول: إنه وُجد وقتٌ لم تكن فيه حركة؛ لأنه، في هذه الحالة، "لَمَا كان سبيل إلى حدوث الحركة، وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي"[18]. هذا هو السَّبب في أن "العالم حادث عن فاعل قديم له فاعل قديم... وفعله قديم، أي: لا أول له، ولا آخر"[19].

يمكن أيضًا تفسير هذا الفعل الأبدي المستمر للأول بمصطلحات أخلاقية.

إن الوجود أو الحدوث هو "أفضل" للكيانات التي تنتظر أن تُوجد أو تحدث.

إن منح الوجود لكائن ممكن هو فعل خير، ومن الأفضل "إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فإنه مما لا شك فيه أن الوجود أفضل له من العدم، أعني: للشيء المخرَج، وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات، فإنها تختار لها أفضل المتقابلين"[20] الأول يعلم ويُحدث الممكنات ببساطة؛ لأن إيجادها - حدوثها أفضل من عدم وجودها. لذلك، فإن خلق العالم ليس

---

(18) نفسه، 394.

(19) المرجع نفسه، 156. ومع ذلك، فإن العالم ليس "قديمًا حقيقيًّا" ويدين بخلوده للأول. إنه قديم بسبب "فاعل أزلي له فعل أزلي"، لا يمكن للعالم أن يكون "قديمًا حقيقيًّا... لأن القديم الحقيقي ليست له علة"، ابن رشد، فصل المقال.

Ibn Rushd, Decisive Treatise and Epistle Dedicatory (Kitab Fasl al-Maqal and Risala al-Ihda'), trans. Charles Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University, 2008), 15-16

كما أنه لم يحدث في الزمن؛ لأن "المحدَث الحقيقي فاسد ضرورة"، المرجع نفسه.

(20) ابن رشد تهافت التهافت، 22.

بسبب "الترجيح بلا مرجح" كما يجادل الأشاعرة، بل يرجع إلى الخير الإلهي.

ومع ذلك، يبدو أن ابن رشد يتفق مع الأشاعرة في أن العالم "ينتقل من العدم إلى الوجود" باستمرار. العالم في حالة "حدوث أزلي" بسبب فعل الأول[21]. الفرق هو أن ابن رشد يتصور هذا التحول بصفته عملية مستمرة من القوة إلى الفعل، ومن جهة أخرى، لا يملك الأشاعرة تصور الكمون (الطبائع) الذي يقوم عليه الخلق المستمر. بالنسبة إليهم، يخلق الله العالم من جديد في كل وقت على أساس الإرادة الإلهية التي تخصص "الترجيح بلا مرجح". وليست للإمكانات غير الحادثة أي مطالبة بالخلق الحالي للعالم. بالرغم من ذلك، يرى ابن رشد أن فيض الخَلق لفعل- الوجود يُحدِث باستمرار الإمكاناتِ (أو الماهيات) المعلومة بالعلم الإلهي خلال سير [جريان] العالم. لا يوجد خلق من العدم، إنما فقط خلق من الممكنات الموجودة، يشير هذا أيضًا إلى أنه بالنسبة إلى ابن رشد، يمكن الحفاظ على فكرة الخلق الدائم للعالم في الإطار الأرسطي دون فصل لحظات العالم تمامًا وتصويرها على أنها تدفق متقطع و"عشوائي" للأحداث.

وكما يقول: "الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل، لم يزل فاعلًا، ولا يزال، أي: لم يزل مخرجًا له من العدم إلى الوجود، ولا يزال مخرجًا"[22]. الأول يعمل أزليا لتحقيق عددٍ لا حصر له من الممكنات في كل لحظة:

> واي نقص أعظم من أن يُوضع فعل القديم متناهيًا ومحدودًا، كفعل المحدَث؟ مع أن الفعل المحدود إنما يُتَصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل. فهذا كل، كما ترى، لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات. وكيف يمتنع على القديم أن يكون، قبل الفعل الصادر عنه الآن، فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في

(21) نفسه، 103. انظر أيضًا ابن رشد، فصل المقال، 15.

(22) ابن رشد، تهافت التهافت، 103.

أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده، أعنى الفاعل إلى غير نهاية؟[23].

> إذا كان معنى "القديم" هو أنه في حدوث دائم، وأن ليس لحدوثه أول ولا منتهى، فمن المؤكد أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع[24].

وهكذا، فإن فعل الخلق من قِبل الأول هو بلا بداية ودائم، وهناك دائما انتقال من الإمكان إلى الفعل.

استمد ابن رشد تعريفه للفاعلية من هذه الفكرة. الفاعل هو "الذي يُخرِج غيرَه من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود"[25]. والخلق هو "انقلاب الشيء وتغييره بالقوة إلى الفعل". والعدم هو "نقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة"[26].

بالنسبة إلى ابن رشد، إن الانتقال من الإمكان إلى الفعل هو الانتقال من العدم إلى الوجود نفسه. ينقل الله الممكنات دائمًا من القوة إلى الفعل، أو من العدم إلى الوجود بفضل كونه فاعلية خالصة، وبما أن الأول هو الفعل الخالص ومصدر كل فاعلية، يمكن القول: إن الأشياء تحدث [تنتقل إلى الفعل] من خلال الحصول على قسطها من الفاعلية الخالصة للأول. لذلك، إن الفعالية السَّببية للكائنات تستند إلى الفعل الخالص للأول. كما يقول ابن رشد: "العالم له فاعل [الأول] موجود بوجوده"[27].

إذا كان ذلك كذلك، فيمكن استنتاج أن الموجودات تخرج إلى الفعل من خلال المشاركة في الفعل المحض أو الوجود المحض للأول. ومن ثم، فإن

---

(23) نفسه، 56.
(24) نفسه، 97.
(25) نفسه، 150.
(26) نفسه، 78.
(27) نفسه، 156.

الفعالية السَّببية للكائنات تستند إلى مشاركتها في فعل الأول ووجوده الخالصين. من وجهة النظر هذه، فإن فكرة المشاركة في الفعل الأول تطرح علاقة وثيقة جدًا بين الموجودات والأول، كيف يؤسس ابن رشد هذه العلاقة الوثيقة؟

يرفض ابن رشد الفكرة -التي غالبًا ما تُنسب إلى الفلاسفة- بأن الأول لا يمكن أن يكون له أي نوع من الكثرة، ومن ثم، فإن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الواحد دون وساطة العقول السماوية. بالنسبة إلى ابن رشد، هذه الفكرة هي "الخطأ الأساس" عند ابن سينا والفارابي، "فقولكم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، يناقض قولكم: إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة"[28]، وكما يشير كلامُه عن العلم الإلهي، يرى ابن رشد أنه يمكن تصوّر نوع من الكثرة في الأول دون المساس بوحدته المطلقة، وهذا بدوره يؤثر في فهمه للعلاقة بين الأول والعالم. يمكن أن تأتي الكثرة من الأول دون الحاجة إلى تعدد التوسط بين العقول والفلك المحيط.

ما مدى صحة هذا الافتراض القائل: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط، إذا فُهم بالطريقة التي فَهمها بها ابن سينا والفارابي، والغزالي نفسه في كتابه مشكاة الأنوار، حيث يقبل مذهبهم عن المبدأ الأول؟[29].

> يقول: إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة؛ لأنَّ العلة الأولى يلزم عنها كثرة، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى، واستغني عن وضع علة ثانيةٍ ومعلول أول[30].

إنه يتفق مع الغزالي على هذه النقطة.

يعني الغزالي أنه عندما يفترض الفلاسفة أن الأول يعقل ذاته، ويعقل من ذاته أنه علة غيره، فعليهم أن يستنتجوا أنه ليس واحدًا على الإطلاق [من كل

(28) نفسه، 148.
(29) نفسه، 146.
(30) نفسه، 147.

جهة]؛ لأنه لمّا يثبت بعد أن الله يجب أن يكون واحدًا على الإطلاق[31].

يقترح ابن رشد، في تناقض حادّ مع ابن سينا والفارابي، أنه إذا كانت هناك كثرة في الأول، فقد تصدر عنها الكثرة دون تدخلات فيضية. ويرى ابن رشد أن الفلاسفة "إذا فهم هذا من قولهم وسلم لهم، لم يلحقهم الاعتراض الذي ألحقهم أبو حامد"، لو قبلوا أن ما يصدر عن الأول هو واحد وكثرة في آنٍ معًا.

> لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد، وأن كل كثرة، إنما يكون منها واحد بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدًا هي معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط"[32].

توجدُ في الأول كثرة غير محددة تتصف بالوحدة، وبأنها بسيطة بالمطلق. الأول يعقل نفسه ويعلم كل إمكان (أو ماهية) يصدر عنه من ذاته؛ ونظرًا لأن عدد الإمكانات [الماهيات] غير محدود، وبما أنه يعرفها بفعل واحد مفرد، فلا بد من وجود كثرة غير محددة في البساطة المطلقة للأول. وهذا يختلف عن طرح ابن سينا الذي يحدد موقع الكثرة الأولية في العقل الأول الذي يعقل مبدأه ويعقل نفسه[33].

كيف إذًا بالضبط يفسر ابن رشد عملية الكثرة من الأول؟ يرجع هنا إلى أرسطو: "وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام [في النص الإنكليزي، الكتاب

---

(31) نفسه، 123.

(32) نفسه، 148.

(33) يجد ابن رشد أن تفسير الفلاسفة يفتقر إلى التماسك، ويلاحظ أنهم يشيرون أيضًا إلى أنه إذا كان العقل الأول يتمتع بالكثرة، فإن قولهم: إنه عن العقل الواحد يمكن أن يَصدر واحدٌ فقط هو قول خاطئ. مثلًا، "وكما يقولون: إن الواحد لا يصدر عنه كثير. كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد، فقولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولكم: إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة؛ لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد" المرجع نفسه، 146.

الثاني عشر من الميتافيزيقيا] بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئًا، وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم [= المذهب الأرسطي] تكون القضية القائلة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة. وأن الواحد تصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضًا"[34]، كيف يحصل ذلك؟ "الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد، لا واحد بالعدد من جهة، وكثير من جهة، وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة"[35].

كيف يمكن تفسير هذه المقاطع الغامضة؟ في نظري، يشير ابن رشد هنا إلى أن ما يفيض من الواحد كواحد هو "الوجود" الذي يوهَب من قِبل "واهب الوجود" إلى الوجود الآخر وفق ماهياته-الممكنة. وبسبب اللدونة اللانهائية، يصبح الوجود كثيرًا في حاويات [موجودات] مختلفة، إذا جاز التعبير. الوجود هو واحد في حد ذاته، لكنه يصبح كثيرًا، حيث يتضاعف من قِبل القوابل له. على حد تعبير ابن رشد نفسه، "وذلك أنه يشبه أن يكون السَّبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة"[36].

لذلك، تُنسب جميع التمايزات إلى إنشاء مماثلات للواحد الصادر عن الأول.

> إذًا، إنَّ معطى الرباط هو واهب الوجود، ولما كان كل مرتبط يرتبط بوحدة فيه فقط، وهذه الوحدة التي بها يرتبط يجب أن تعتمد على وحدة قائمة بذاتها ومرتبطة بها، فيجب أن تُوجد وحدة مفردة، قائمة بذاتها، وهذه الوحدة يجب أن توفر بالضَّرورة وحدة من خلال ماهيتها. وهذه الوحدة تتنوع في مختلف أصناف الموجودات، بحسب طبائعها، ومن هذه

(34) نفسه، 149. التشديد من المؤلف.

(35) نفسه.

(36) نفسه، 155، التشديد من المؤلف.

الوحدة المعطاة للموجودات الفردية، يحصل وجودها... من خلال هذه النظرية يربط أرسطو الوجود المعقول و[الماهيات] المعقولة، قائلًا: إن العالم واحد وصدر عن واحد. "هذا الواحد" هو جزئيًا سبب الوحدة وجزئيًا سبب الكثرة[37].

"هذا الواحد" هو وجود ممنوح وموزع بما يتفق مع طبائعها. هذا هو السَّبب في أن الموجودات "تُوجد من خلال وحدة مطلقة هي [أيضًا] سبب الكثرة"[38]، وكما سيُدرس في الفصول التالية، يفهم ابن عربي وملا صدرا هذا "الواحد" الصادر عن الأول على أنه الوجود نفسه. ويقدمان تفسيرات مماثلة لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة المطلقة للواحد. يوجد الله الذي هو "الوجود المطلق"، وهناك أيضًا كائنات ممكنة، لها "وجود نسبي"، وهناك أيضًا نوع ثالث من الوجود وهو "الوجود المطلق المنبسط".

هذا النوع من الوجود لا ينتمي إلى الوجود المطلق، ولا إلى الوجود النسبي، إنه ما يربط الماهية بين الاثنين، فالوجود المطلق يمنح وجوده ويسري إلى الكائنات الممكنة. إن فعل سريان الوجود أو انبساط الوجود هو الذي يُوجِد كائنات ممكنة[39].

إن سريان الوجود من الوجود المطلق إلى الوجود النسبي أمر واحد تمامًا؛ لأنه عن الواحد يمكن أن يصدر واحد فقط. ومع ذلك، فإن هذا الوجود الواحد يصبح محددًا ومتمايزًا ومضاعفًا عندما تنوجِد كائنات محتملة. لذلك، حتى لو كان ما يصدر عن الواحد واحدًا فقط، فإن عدد القوابل لهذا الوجود هو أكثر

---

(37) نفسه، 108.

(38) نفسه، 154.

(39) المصدر السابق، ابن عربي 108. الترجمة معدلة. القونوي وصدرا يستخدمان تعابير مماثلة. على سبيل المثال: "الله في وجوده يسري في الموجودات بلا تقسيم أو حلول أو اتّحاد"، في القونوي، مفتاح غيب الجامع والوجود في كشف الشهود. مخطوط.
Qûnawa, Miftah Ghayb al-Jam'i wa-l-Wujûd fi-l-Kashf al-Shuhûd, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Manuscript), Ayasofya, No. 1930, 17b. For Sadra, cf al-Asfar, I: 289-292.

من واحد. بهذا المعنى، يمكن أن تصدر الكثرة من الواحد[40].

> من الواضح، إذًا، أن هاهنا موجودًا واحدًا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات؛ ولأنها كثيرة، فإذًا عن (الواحد) بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة، أو تصدر، أو كيف ما شئت أن تقول[41].

هذا الاستنتاج صحيح، خاصة عندما يتخيلون أنَّ الفعل الأول الصادر عن المبدأ الأول هو الوحدة التي من خلالها يصبح المعلول الأول وجودًا واحدًا، على الرغم من الكثرة فيه.

وفي الواقع، إذا سمحوا بكثرة غير محددة في المعلول الأول، فيجب أن تكون أقل أو أكثر من عدد الموجودات أو مساوية له[42].

وهذا ما يفسر حصول الكثرة من بساطة الأول ووحدانيته بشكلٍ مطلق، فـ "الأول" من منظور أنطولوجي، هو فعل خالص وما يفيض من الأول هو واحد من منظور، وكثير من منظور آخر. والكثرة هي نتيجة تعدد قوابل الوجود.

كل هذا يعني أن الأول كوجود - فعل محض يبقى على الفور وبدون وساطة موجودًا في العالم. إن فعل-الوجود الأول "مرتبط" و"مع الموجودات دائمًا"، و"هذه المعرفة [علاقة الأول بكل الموجودات] تحصل للإنسان بهذا الوجه"[43].

في هذه النقطة، نجد نظرية تشاركية للسببية، إذ إن الموجودات تشارك في فعل- الوجود الإلهي بالقدر الذي تسمح به ماهياتها-الممكنة، وتصبح

(40) انظر أيضًا الجرجاني، "حتى لو قبلنا حقيقة ذلك (فكرة أنه من الواحد الذي يمكنه الصدور عنه)، فإننا نؤكد أن هذا ممكن فقط إذا لم يكن القابل أكثر من واحد، وإذا كان عدد القابلين أكثر من واحد، يمكن أن يصدر تعدد الكثرة من الواحد. هناك اتفاق على هذا". شرح المواقف، 7، 196-197. 109- تم تعديل الترجمة.

(41) نفسه، 109. ترجمة بتصرف. التشديد من المؤلف.

(42) نفسه. التشديد من المؤلف.

(43) نفسه، 199.

الموجودات، بحصولها على نصيبها من الفعل الإلهي، فواعل سببية فردية. وعلى ذلك يكتب ابن رشد: "وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات، ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها"[44]. مرة أخرى، يمكن العثور على جذر هذا الفعل الخالص والأزلي في وجود الأول. الوجود والفعل واحد ونفس الشيء. والوجود المحض هو فعل محض. "نقطة بداية أفعاله تقع في نقطة بداية وجوده؛ لأن أيًا منهما ليست له بداية"[45]. بهذا المعنى تشارك الموجودات في الوجود الإلهي، ولهذا يقول ابن رشد بطريقة تشبه الميتافيزيقيا الصوفية:

> وهذا هو معنى قول الفلاسفة القدماء: إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها، والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. لكن كل هذا هو علم الراسخين في علمهم... ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور، بما أدى إليه النظر، أنه من عقائد الشرع، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول النَّاس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع: إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم... [وهذا الشيء الوحيد الذي يمكن أن تكون له درجات مختلفة من الوجود يمكن تعلمه من الدرجات المختلفة لوجود النفس][46].

الأول يُوجِد من خلال "إغداق" فعل-وجوده على ماهيات كثيرة. إن اختلاف

---

(44) نفسه، 320.

(45) نفسه، 12. التشديد من المؤلف.

(46) نفسه، 282. التشديد من المؤلف.
ربما كان الاقتباس توليفة من صنع المؤلف بين أكثر من فقرة، إذ لم نوفق في العثور على الاقتباس كاملًا، بل في أكثر من صفحة. انظر مثلًا الصفحة 432 وما بعدها في: تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1998. بإشراف الدكتور محمد عابل الجابري. [المترجمين].

ماهية القوابل هو الذي يضاعف الوجود الواحد الذي يفيض من الأول، وهو ما يؤدي بدوره إلى الكثرة في العالم. إن فعل-وجود الأول يسري في العالم، وهو موجود على الفور في سير العالم، ويؤسس كل نشاط سببي. يتضمن هذا التسلسل فهمًا تشاركيًا للعلاقة بين الموجودات، والأول يقدم تبريرًا ميتافيزيقيًا للفعالية السَّببية للكائنات المخلوقة.

3.4 مسألة الحرية:

سيكون الجدل بأنَّ قول ابن رشد عن الماهية - الإمكان يشكل الأساس لتصوره عن الحرية. خلصنا أعلاه إلى أن ابن رشد يربط الفعالية السَّببية للموجودات بمشاركتها في أفعال الأول الخالصة، إنَّ الفعل المحض للأول هو "شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها"[47]. تتحقق الإمكانات من خلال المشاركة في الفعل الخالص للأول.

يقدم هذا التفسير تبريرًا ميتافيزيقيًا للفعالية السَّببية للموجودات مع الحفاظ على الأول كأساس لجميع الأفعال اللاحقة، ولهذا يقول:

> فكما قلنا: لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضًا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلًا عن فعلها[48].

هنا يبرز سؤالان. من أين تأتي الممكنات - الماهوية التي على أساسها يحصل تنظيم سير العالم؟ هل يحددها الله؟ على حد علمي، لا يشير ابن رشد في أي مكان إلى أن الله يحتم الممكنات التي يُحدِثها. ومع ذلك، هناك أسباب متعددة للاعتقاد بأن ابن رشد يدرك علاقة غير حتمية بين الله والممكنات-الماهوية، وبهذا يبدو أنَّ اللاحتمية هذه تسمح بالحرية في النظام المخلوق.

---

(47) نفسه، 320.

(48) نفسه، 320. التشديد من المؤلف.

أولًا: كما أشرنا سابقًا، في حين يرفض ابن رشد المفهوم الأشعري لـ "العادة"، فهو لا يقبل فكرة الاعتباط في الله وفي نظام الخليقة. علينا أن نتذكر أن نظرية الترجيح الأشعرية تؤكد أنه يمكن التمييز بين المتقابلات من خلال إرادة الفاعل وحدها دون أي سبب تفضيلي (ترجيح بلا مرجح). وهذا ينطوي، بالنسبة إلى ابن رشد، على أنه "محال أن يكون لله تعالى عادة... [ولا] أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء، إما ضروريًا وإما أكثريًا"[49].

وإذا استبدلنا بفكرة السَّبب فكرة العادة -والاعتباط الذي توحي به- فعندئذٍ "لم يكن هنالك حكمة أصلًا [في العالم] من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم"[50]. في هذه الحالة، سيكون لدينا فاعل يمكنه الفعل بدون سبب أو حكمة، ويترتب على ذلك أنه "وبالجملة، متى رفعنا الأسباب والمسبَّبات، لم يكن هنا شيء يُرد بها على القائلين بالاتفاق، أعني: الذين يقولون لا صانع هنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم هو عن الأسباب المادية"[51]. وهكذا يرفض ابن رشد اختزال سير العالم إلى "أسباب مادية واتفاق [مصادفة]". فالخلق ليس عملية اعتباطية، وهو يحدث لأسباب محددة. لقد خلق الله العالم وفق الماهيات-الممكنة هذه الموجودة مسبقًا. وعندما يؤكد ابن رشد أن كل شيء يحدث لسببٍ ما، فإنه يضع في ذهنه الممكنات-الماهوية هذه الموجودة مسبقًا.

ثانيًا: كما نُوقش أعلاه، يرفض ابن رشد الظَّرفية؛ لأنها تؤدي إلى رفض

(49) نفسه. [نص الترجمة الإنكليزية:
there is no fixed standard for His will either constantly or for most cases, according to which things must happen.
وهي تدمج بين رفض ابن رشد نسبة "العادة" إلى الله، ورفضه نسبتها إلى الموجودات. راجع تهافت التهافت، طبعة المركز العربي للأبحاث، ص 507-508. المترجمان]

(50) نفسه، 320.

(51) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تح: محمود قاسم (القاهرة، 1961)، 200. مُقتبس من ماجد فخري.
Majid Fakhry, Averroes: His Life, Works and Influence (Oxford: One World, 2001), 9-10

هوية الموجودات. وفق مصطلحات ابن رشد، فإن الممكنات-الماهوية هذه التي يُشار إليها أحيانًا بـ: "الطَّبيعة أو الأشكال [الصور]" هي في الواقع جذور هوية الموجودات.

تتحقق الموجودات بالفعل وفق نوع الهوية التي تمتلكها[52]. وهذا يعني أن مفاهيم: الماهية، والإمكانية، والطَّبيعة، والصورة تُستخدم لتأسيس هوية الموجودات، وليس لخلق رؤية حتمية للعالم.

ثالثًا: تقترح نظرية العلم لابن رشد كذلك وجود علاقة غير حتمية بين الله والممكنات- الماهوية. إن الممكنات-الماهوية هذه معلومة من قِبل الأول؛ لأن الأول ليس فقط فعلًا مجردًا، ولكنه أيضًا عقل مجرد. يكتب ابن رشد أن "كل هذه المعاني راجعة إلى ذاته، وإلى إدراكه لذاته وعقله له، وعقله لذاته هو عين ذاته؛ لأنه عقل مجرد"[53]. في هذ النقطة، يقدم ابن رشد استقراءً جديدًا تمامًا من إله أرسطو مثل "العقل يعقل ذاته". يعقل إله أرسطو ذاته، ولكن لا يبدو أنه مهتمٌ بأي شيء آخر غير نفسه. من الواضح أن هذا يخلق بعض الصعوبات لأولئك الذين يفهمون أن الله مهتم حتى بأدق تفاصيل الوجود. ومن أجل حلّ هذا التوتر، يجادل ابن رشد بأن الأول يعلم جميع الموجودات من خلال أنه "يعقل ذاته"؛ لأن ماهية الأول تحتوي جميع الموجودات.

> الأول: لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بـ: أفضل وجود، وأفضل ترتيب، وأفضل نظام[54].
>
> والصحيح عندهم [الفلاسفة] أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمرًا مضافًا وهو كونه مبدأ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها[55].

---

(52) ابن رشد، تهافت التهافت، 330.

(53) نفسه، 185.

(54) نفسه، 130.

(55) نفسه، 121. التشديد من المؤلف.

وهو يرى أيضًا أنَّ علم الأول ليس عامًا ولا خاصًا، إنه "واحد وبالفعل".

الله يعلم كل شيءٍ في فعل مفرد واحد، وهذا يعني أيضًا أن هناك بساطة مطلقة في الله موجودة جنبًا إلى جنب مع كثرة لا حصر لها في الماهيات-الممكنات المعروفة: "علمه واحد وبالفعل، سبحانه، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني"(56).

يقترح ابن رشد كذلك أنَّ الممكنات-الماهوية موجودة بالفعل في العلم الإلهي، فالعالم "يتوافق مع علم الله". إنَّ وجودها في العلم الإلهي، جنبًا إلى جنب مع رفضه للاعتباطية الإلهية، يشير إلى أن الله لا يحقق الممكنات-الماهوية بشكلٍ اعتباطي، بل على أساس حقيقتها كما هي معلومة في العلم الإلهي. عند ابن رشد، على حد تعبير كوغان، "الحركة تقلد الضوضاء"(57)، وكما يقول ابن رشد:

> علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها، فهي أيضًا لازمة لعلمه، ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه، فالعلم بقدوم زيد مثلًا إن وقع للنبي من قِبل إعلام الله له، فالسَّبب في وقوعه وفق العلم ليس شيئًا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي، فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليست له طبيعة محصلة، وعلم الخالق هو السَّبب في حصول تلك الطَّبيعة للموجود التي هو بها متعلق(58).

يشير هذا المقطع إلى أن الله يُوجِد الماهيات وفق ما هي عليه في العلم الإلهي. ومع ذلك، فإنَّه لا يعني أن العلم الإلهي يجعل الماهيات أيضًا على ما هي عليه. بعبارةٍ أخرى، إنَّ الله هو الذي يأتي بالعالم إلى الوجود وفق تصوراته المسبقة

---

(56) نفسه، 207. التشديد من المؤلف.

(57) Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation, 201.

(58) ابن رشد، تهافت التهافت، 325-326.

في العلم الإلهي، ولكن يبدو أنَّ هذا التصور في حد ذاته لا يزال غير مُسبَّب عند ابن رشد. الماهيات معروفة وموجودة، ولكن لم يحددها الله، والعلم الإلهي يتبع المعلوم. علينا أن نتذكر أيضًا أن ابن رشد يدرك الموجود [المخلوق] على أنه "وحدة الماهية [الذات] والوجود".

> ومن ثم، فإنَّ اعتراض الغزالي على أنَّ ابن سينا لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يُجِز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لكان الشيء علة وجوده، ولم يكن له فاعل. فلزم عنده من هذا أن كل ما وجودُه زائد على ذاته، فله علة فاعلة. فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته[59].

إذا كانت وحدة الماهية والوجود تشكل موجودًا، وإذا وُصف الله بأنه "واهب الوجود"، فإن خلق الموجود يحدث عندما توجد الممكنات-الماهوية هذه وتتحقق.

الأول يُوجِد الماهيات من خلال منحها وجودها، أو بعبارة أخرى، بإخراج الإمكانات إلى الفعل. وعلى حد تعبير ابن رشد، يعتقد الفلاسفة أن "الوجود في المركب هو صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة استفادها من الفاعل"، واعتقدوا أيضًا أنه في الأول، "فيما هو بسيط ولا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليست له ماهية مغايرة"[60]. يرى ابن رشد أنه في النظام المخلوق تتقدم الماهية على الوجود؛ لأن الوجود يُمنح للماهيات الموجودة في العلم الإلهي، لكن في الأول، الوجود يتقدَّم على الماهية؛ لأنه ليست له ماهية مختلفة عن وجوده، وهكذا يعطي الأول الوجود للممكنات-الماهوية [يخرجها إلى الفعل] وفق ما هي عليه في العلم الإلهي.

---

(59) نفس المرجع، 236. انظر أيضًا: "لكن كل هذا النقاش مبني على خطأ أن وجود الشيء هو إحدى صفاته؛ لأن الوجود الذي في علمنا يسبق ماهية الشيء هو ما يدل على الحقيقة"، المرجع نفسه، 236. التشديد من المؤلف.

(60) نفسه، 241. التشديد من المؤلف.

الممكنات - الماهوية، إذًا، هي أساس جريان العالم، فالله يخلق العالم وفق علمه الإلهي الموجود مسبقًا الذي يتضمن العلم بالممكنات - الماهوية. ومع ذلك، يبدو أن الماهيات التي تجعل الأشياء على ما هي عليه وتعطيها هوياتها، غير مسبَّبة. صحيح أن الله يعلم الممكنات-الماهوية وينقلها إلى الفعل، لكن الله لا يسبب أي نوع من الممكنات-الماهوية التي يمتلكها الموجود، وبالتالي، فإن فكرة الممكنات-الماهوية هي أساس حرية الموجودات في نظام ابن رشد.

4.4 الخلاصة:

يدافع ابن رشد، من جهة، عن الأفكار الأرسطية بأنَّ كل شيء يجب أن يكون له سبب، وأن السَّببية هي أساس المعرفة. ويؤكد، من جهة أخرى أن مشاركة الأول في فعل الوجود هي أساس حدوث الموجودات من الممكنات-الماهوية. هذه المشاركة هي أساس الفاعلية السَّببية للموجودات. سببية الأول موجودة دائمًا داخل سببية الموجودات.

وهكذا يستطيع طرح ابن رشد أن يميز بين السَّببية الميتافيزيقية والسَّببية المادية [الفيزيقية أو الطبيعية]، كما أوضح ابن سينا سابقًا. الأول، من حيث هو السَّبب الميتافيزيقي، هو واهب فعل الوجود؛ لأنه بحد ذاته وجود محض وفعل محض. هناك أيضًا سببية مادية تتعلق بحركة المادة، ومن ثم معقولية النظام الطبيعي. إنَّ مفهوم السَّببية الميتافيزيقية يقترح اعتماد السَّببية التشاركية الأفلاطونية المحدثة، في حين أن مفهوم السَّببية المادية مبني على الأفكار الأرسطية، وهكذا فإنَّ طرح ابن رشد للسببية يشير إلى تكامل الأفكار الأرسطية والأفلاطونية المحدثة حول السَّببية.

يرفض ابن رشد أيضًا فكرة أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الواحد دون وساطة العقول السماوية، وهي الفكرة التي ينسبها إلى ابن سينا. ليست عملية الفيض التدريجي على العقول السماوية هي التي تفسر الكثرة الملحوظة للعالم،

بل حقيقة أن كل مخلوق يحصل على قسطه من وجود واحد يفيض من الأول وفق إمكان خاص. وهنا نرى تأثر ابن رشد بنقد الغزالي لابن سينا، إذ يتفق ابن رشد أيضًا حول هذه المسألة مع الميتافيزيقيين الصوفيين كما يقر هو نفسه.

في فكر ابن رشد، لا يحدث تحقيق الإمكانات من قِبل الله بشكلٍ عشوائي، كما يبدو في ما تقترحه الظَّرفية الأشعرية. بل يشارك الأول وجودَه وتحققه مع المخلوق وفق ماهية هذا المخلوق الممكنة.

تشير هذه الحقيقة إلى أن إرادة الله الأزلية لا تخصص "ترجيحًا بلا مرجح"، وإن الممكنات- الماهوية للموجودات، من حيث هي أشياء غير مُسبَّبة للعلم الإلهي، توفر "أسبابًا" تصوغ قسط فعل الوجود الذي يجب على المخلوق أن يتقبله. ومن ثم، فإن العالم موجود من قِبل الله وفق هذه الماهيات. فمن منظور فعل - الوجود، يعتمد المخلوق كليًّا على السَّببية الإلهية، ومن منظور الممكنات-الماهوية، يظل حرًّا.

الفصل الخامس

النور والوجود والسَّببية

المدرسة الإشراقية وحالة السهروردي

يقدم هذا الفصل مُقاربة تفسيرية لطرح شهاب الدين السهروردي للسببية، كما يفحص كيف يؤسس الحرية في النظام المخلوق وفق فهمه للسببية.

تقول المحاججة: إن كتابات السهروردي تقترح تفسيرًا تشاركيًا للسببية.

يتناول هذا الفصل أولًا بعض الجوانب البارزة في أُنطولوجيا السهروردي ذات الصلة بمناقشتنا. ويعيد القسم الثاني التَّفكير في مسألة السَّببية فيما يتعلق بأنطولوجيا السهروردي، ويناقش القسم الثالث مسألة الحرية ومسؤولية الفاعلين الأخلاقيين فيما يخص نظرية السهروردي في السَّببية.

1.5 السَّببية والأُنطولوجيا:

سيقوم الجدل في الصفحات الآتية على أنَّ الإطار الأُنطولوجي المتصل والتدرُّجي للسهروردي يقترح تفسيرًا تشاركيًا للسببية. ومن ثم، قد يكون من المفيد، قبل أن نبدأ البحث في رؤية السهروردي للسببية وفق مصطلحاتها الخاصة، تقديم مختصر للأُنطولوجيا الخاصة به.

تنطلق أُنطولوجيا السهروردي من التمييز بين الوجود والماهية. كان هذا التمييز، منذ المرحلة الأولى من تطويره وخاصة بعد ابن سينا، أحدَ أهم المشكلات التي تواجه الفلسفة الإسلامية.

يرى السهروردي أنَّ الوجودَ مقولةٌ عامة مشتركة بين واجب الوجود وممكن الوجود: "الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره"[1].

الفرق هو أنَّ واجب الوجود موجود بسبب نفسه، ففي واجب الوجود، لا يوجد تمييز بين الماهية والوجود، بل يمكن القول: إن "الوجود هو واجب الوجود نفسه"[2]. توجد موجودات أخرى؛ لأن ماهياتها تتلقى سند الوجود. بينما في واجب الوجود يكون الوجود صفة ضرورية، "وفي غيره عارض زائد على الماهية"[3]. إنَّ وجود كائنات عارضة "مستعار" من واجب الوجود، ولاستخدام المزيد من اللغة اللاهوتية تتلقى الكائنات العارضة وجودها من "أعلى"، ويحصل الوجود للماهيات.

لا يمكن أن يوجد كائن بدون ماهية. هذا يعني أنَّ الماهية تأتي قبل الوجود، بمعنى ما، في ترتيب الحدوث، فيصبح الوجود متحققًا ومعقولًا في كائن موجود، ويكون الكائن الموجود ممكنًا بماهيته[4].

تُعرف هذه الدينامية أيضًا بـ: "أصالة الماهية". وكما هو موضح في الصفحات التالية، يجادل السهروردي بأصالة الماهيات فقط بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق، ففي النظام المخلوق، تتقبل الماهيات الوجود أو يحدث لها الوجود. وفي الحقيقة، الوجود سابق؛ لأن الله يُعرَّف على أنه وجود نوراني خالص[5].

يجادل السهروردي مرددًا تمييز ابن سينا بين واجب الوجود وممكن

---

(1) Suhrawardi, The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans., notes, commentary, and intro. J. Walbridge and H. Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999), 65

(2) السهروردي، حكمة الإشراق، 65.

(3) نفسه.

(4) كما يناقش السهروردي هذا الموضوع في كتابه [منطق] التلويحات من بين قضايا أخرى مثل الكليات والخصوصيات. لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر:
Mahdi Aminrazavi, Suhrawardi and the School of Illumination (London: Curzon Press, 1997), 9-11.

(5) أكد الغزالي، قبل السهروردي، أن هدفه هو "بيان أن النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور

الوجود، بأن هناك نوعين أساسيين من النور: "نور في نفسه لنفسه، ونور في نفسه وهو لغيره"[6]، فالموجود يكون نورًا ينجم عن شيءٍ آخر غير نفسه، "لا تذهب الأنوار القائمة المترتّبة سلسلتها إلى غير النّهاية"، ومن ثم "يجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور مُجرّد عن جميع الموادّ قائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار"[7].

لقد أصبح واجبُ الوجود في نظام ابن سينا نورَ الأنوار في نظام السهروردي[8].

بعد مساواة الوجود بالنور، يمضي السهروردي في بناء أُنطولوجيا تعتمد على النور، فالله هو نور الأنوار الواضح في ذاته، كما أنه يجعل الأشياء الأخرى ظاهرة. فطبيعة النور ذاتها هي إظهار نفسه وأيضًا إظهار غيره (ظاهر بنفسه ومُظِهر لغيره)[9]. إنَّ إظهار الأشياء الأخرى يعني إشراق ماهياتها، ونورُ الأنوار يجعل الماهيات المظلمة واضحة من خلال منحها نوره.

تصدر الكثرة عن الوحدة غير المنقسمة لنور الأنوار بسبب "الماهيات المظلمة والهيئات الظلمانية"[10]، وبالعودة إلى مبدأ الأفلاطونية المحدثة، يرى

لغيره مجاز محض لا حقيقة له". في مشكاة الأنوار، طبعة ثنائية اللغة:
a dual language edition trans. David Buchman (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), 3;

يعلق الغزالي أيضًا على الآية في المنقذ من الضلال
(Deliverance from Error) and Other Relevant Works of al-Ghazali, trans. R. J. McCarthy (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980).

(6) السهروردي، حكمة الإشراق، 83.

(7) السهروردي، حكمة الإشراق، 78.

(8) نفسه. يجد السهروردي في القرآن إشارات إلى خلاصته، مثل: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ في سورة النور35، انظر المرجع نفسه، 111.

(9) السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان:
Suhraward, Ḥikmat al-Ishraq, ed. Henry Corbin, in Opera metaphysica et Mystica, vol. II (Paris and Tehran: Adrien-Maisonnevue, 1952), 10-11. Cited in T. Izutsu, The Concept and Reality of Existence (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 62.

(10) لقد غيرتُ الترجمة من quiddities [الهويات] إلى essences [الماهيات] من أجل التناسق.

السهروردي أن "من الواحد لا يمكن أن يصدر إلا واحد"؛ ونظرًا لكونه بسيطًا تمامًا، يمكن أن يكون لنور الأنوار معلول واحد فقط، نور مفرد يُسمى: "النور الأقرب".

إن نور الأنوار بطبيعته هو مصدر كل نور، وينتشر منه النور الأول والأنوار اللاحقة، وتتعدد العلاقات بين هذه الأنوار ونور الأنوار.

إن الزيادة في عدد العلاقات الأفقية بين الأنوار العارضة وفي عدد العلاقات الرأسية بين الله والأنوار العارضة تؤدي إلى موجودات بصفاتها المتميزة.

تتصف أنطولوجيا السهروردي بالاتصالية من حيث إنها لا تفرض أي فصل بين نور الأنوار والأنوار العارضة.

> وجود نور من نور الأنوار، ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أنّ الانفصال والاتّصال من خواصّ الأجرام؛ لأنّ الانفصال عدم الاتّصال فيما يمكن عليه الاتّصال، وهو الأجسام والأبعاد. وتعالى نور الأنوار عن ذلك... هكذا ينبغي أن تعرف في كلّ نور شارق، في حصول كلّ نور شارق عقلي عارض أو مجرّد[11].

لا يوجد فصل حقيقي بين نور الأنوار والعالم، فالنور المنبعث من نور الأنوار ينير الماهيات المظلمة للموجودات، وبذلك يصبح أضعف وأضعف. ومع ذلك، فإن تآكل النور هذا لا يشير إلى فصل بين نور الأنوار والأنوار العارضة. فالنور الضعيف يظل نورًا، على الرغم من أنه ليس النور المطلق. "الواحد من جميع الوجوه هو الّذي لا ينقسم بوجه من الوجوه"[12]. وفق هذه القناعة، يفترض السهروردي أيضًا الاتصالية في العالم المادي. إذ، على النقيض من الأشاعرة والعالم المنفصل الذي اقترحه مذهبهم الذري، ينكر السهروردي فكرة الذرة التي

---

(11) السهروردي، حكمة الإشراق، 92.
(12) نفسه، 75.

لا تنقسم (الجوهر الفرد)[13] - مؤكدًا أنه "لا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليًا"[14].

أُنطولوجيا السهروردي هي أيضًا تدرجية، حيث تتميز الموجودات عن بعضها البعض وفق حصتها من نور الأنوار، "فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن، لتأكّده وتماميّته"[15]. تشارك الموجودات في نور الله، وتتحدد شدة نور الموجودات [تأكّده] وضعفه بالبعد عن نور الأنوار الذي بدوره يتحدد باستطاعة ماهياتها. كما يشرح نصر، "تعتمد الحالة الوجودية لجميع الموجودات، إذًا، على الدرجة التي تقترب فيها من النور الأسمى، وتضيئ هي بنفسها"[16].

وفق ذلك، يُرجِع السهروردي المقولات الخمس: الماهية، والنوعية، والكمية، والعلاقة، والحركة إلى درجات من الشدة. إنها ليست "مخلوقات وجودية" متميزة، إذا استخدمنا تعبير حسين ضيائي، ولكنها بالأحرى شدات مختلفة لحقيقة النور المتصلة[17]. هذه النظرة تُرجع هذه المقولات إلى تصورات عقلية دون أن تتوافق مع واقع خارج عقلي. فضلًا عن ذلك، نظر السهروردي إلى عددٍ من المفاهيم المادية التقليدية بصفتها مفاهيم عقلية. فالماهية، على سبيل المثال، حل محلها مقدارٌ متصل ومتدرج من النور. ومن ثم، من الجهة

---

(13) نفسه، 64.

(14) نفسه، 63.

(15) المرجع السابق، 67. انظر أيضًا "كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدّة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى" حكمة الإشراق 106. أول ما يحصل منه [أي: نور الأنوار] نورٌ مجرد واحد، ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار، فإذًا التّمييز بين نور الأنوار وبين النّور الأوّل الّذي حصل منه، ليس إلّا بالكمال والنّقص، كما أنّ في المحسوسات النّور المستفاد لا يكون كالنّور المفيد في الكمال"، المرجع نفسه، 91.

(16) S. H. Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn ʿArabi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 69

(17) H. Ziai, "The Illuminationist Tradition," in History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 2003 [1996]), 465-496. Cf. Marcotte, Roxanne, "Suhrawardi," in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/suhrawardi.

الإبستمولوجية، فإنَّ الأهم هو تجاوز المظاهر المادية، والمقولات، والتصورات العقلية واكتشاف طبيعة - النور للأشياء. يتطلب اكتشاف طبيعة - النور تجربة حدسية مباشرة يمكن نقلها إلى درجة محددة عن طريق التقصي العقلاني(18).

يقترح السهروردي أنطولوجيا متصلة-تدرجية(19). حيث لا يوجد فصل حقيقي أو تطابق بين نور الأنوار والعالم، فضلًا عن ذلك، تتمايز الموجودات عن بعضها البعض بحسب حصتها من نور الله. وهكذا، يمكن تلخيص الاختلاف الرئيس بين أنطولوجيا السهروردي وأنطولوجيا الأشاعرة، فيما يتعلق بمناقشتنا للسببية، على النحو التالي:

يشدد الأشاعرة على "الغيرية" للعلّة الفعّالة فيما يتعلق بمعلولها، ويمكن إرجاع نظريتهم في الخلق من العدم، ورفض قِدم العالم إلى هذا التأكيد على الغيرية التامة لله تجاه العالم. إذا كان العالم قديمًا، فهذا يعني أنه يشارك في قِدم الله، وهذا من شأنه أن يتعارض مع التمييز بين الله والعالم، وينتهي إما بردّ الله إلى العالم، أو برفع العالم إلى مرتبة الله. في كل من الحالتين يمكن أن يتهدد التمييز بين الله والعالم، ففي اللحظة التي يضحّي فيها بالأولوية الزمنية،

(18) H. Ziai, Knowledge and Illumination: A Study of Suhraward's Ḥikmat al-Ishraqī (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), 81.

(19) تناسب ميول السهروردي الصوفية مثل هذه الأنطولوجيا. لمعرفة أوجه التشابه بين بعض النظريات الصوفية وتعاليم السهروردي، انظر:
H. Landolt, "Les idées platoniciennes et le monde de l'image dans la pensée du Šaykh al-išrāq Yahya al-Suhrawardi (ca.1155-1191)," in Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane, ed. D. De Smet and M. Sebti (Leuven: Peeters, 2007). Also H. Landolt, "Suhrawardī's Tales of Initiation," Journal of the American Oriental Society, 107.3 (1987): 475-86; S. Schmidtke, Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15.Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumhur al-Ahsai (um 838/1434-35-nach 905/1501) (Leiden: Brill, 2000).
وحول تأثيرات الأفكار الزرادشتية ولاهوت مزدا على السهروردي، انظر:
Suhrawardī, L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques, trans., intro., and notes H. Corbin (Paris: Fayard, 1976).
ومن أجل تحليل جيد للعلاقة بين السهروردي والفلسفة اليونانية، انظر:
D. Gutas, "Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy," Arabic Sciences and Philosophy, 13 (2003): 303-309

فإنه يضحّي أيضًا بالأولوية الأنطولوجية لله. هذا هو جوهر حجة الغزالي ضد ابن سينا والفارابي في تهافت الفلاسفة. وبالمثل، فإن نظرية الكسب الأشعرية تبدأ من افتراض أن هناك تمييزًا مطلقًا بين إرادة الله وإرادة الإنسان. وبالنتيجة، تهدف النظرية إلى التوفيق بينهما دون فقدان الفاعلية البشرية تمامًا في عالمهم الذي تهيمن عليه الإرادة والقدرة الإلهيتان. يوجد في معظم الجوانب البارزة للنظرية الأشعرية تأكيدٌ على التمييز بين الله والسَّبب والعالم، معلولِه.

على النقيض من النظرية الأشعرية، فإن أنطولوجيا النور للسهروردي تقترح علاقة متصلة تدرجية بين الله والعالم. الله نور في الأساس، والموجودات الأخرى نور فقط من خلال المشاركة في نور الله. ولا يوجد فصل حقيقي ولا تطابق كامل بين: النور المطلق وغير المحدد، والنور العارض والمحدد. ويحصل التفريق بين الموجودات حسب حصتها من النور، ولا يتم فصل الأنوار العارضة عن نور الأنوار، ويصبح النور المطلق وغير المحدد محددًا في الماهيات المظلمة للموجودات. لكن هذا التحديد لا يشيرُ إلى انفصال عن الله. إنه ينطوي، في الواقع، على توحيد نور الله والماهية المظلمة. فالنور الإلهي يتّحد مع الماهيات المظلمة، ينيرها ويوجدها.

يتضح هذا الاختلاف بين أنطولوجيا السهروردي وأُنطولوجيا الأشاعرة في رؤية كل من الطرحين للعلاقات السَّببية، كما سوف يُناقش في القسم التالي.

2.5 طرْحُ السهروردي التشاركي للسببية:

تقترح أُنطولوجيا السهروردي المتصلة التدرجية نظريةً تشاركية للسببية. وفق هذه الأنطولوجيا، لا يوجد الله والعالم كشيئين منفصلين، بل يشكلان شيئًا واحدًا متمايزًا وفق شدة النور.

تؤسس علاقةُ عدم الفصل هذه الفعاليةَ السَّببية وحرية الموجودات التي تشارك (لأنها ليست منفصلة عن) السَّببية الإلهية والحرية.

بالنسبة إلى السهروردي، يكون لجميع الموجودات "(مدخل) في الحقيقة النورية"[20].

لا يوجد فصل، مع أن هناك درجات من النور. وعلى الرغم من الكثرة التي تسببها الماهيات المظلمة، فإن الموجودات توجد في أنطولوجيا متصلة. بهذا المعنى، ليس للموجودات أي فعل سببي إيجابي، وهي متقبّلة فقط. إن "المعطي لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غيرُ ماهيّاتها المظلمة"[21]. هذا أيضًا للقول: إنَّ السَّبب الحقيقي لنورها ووجودها وبقائها هو نور الأنوار.

ما هو دونه يحتاج إليه، ومنه وجوده... كل قوة وقهر وكمال مُستفاد منه[22].

إن الجسم لا يوجَد جسمًا[23].

فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، والمحصّل منها فعلها، والقائم على كلّ فيض، فهو الخلّاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأنٌ ليس فيه شأنه، على أنّه قد يتسامح في نسبة الفعل إلى غيره[24].

تَنسب هذه المقاطع القدرةَ السَّببية إلى الله. إن نور الأنوار هو سبب كل شيء "بواسطة أو بدونها". وعلى الرغم من أن هذه المقاطع تنسب كل القدرة السَّببية إلى الله، فإن الموجودات أيضًا فعالة سببيًا بسبب مشاركتها في نور الله. وكما ذكرنا سابقًا، فإن ما يمنح الماهياتِ المظلمة الوجودَ هو النور الموجِد الذي ينبثق من نور الأنوار. وبسبب التفاعل بين النور غير المحدد والماهيات المظلمة للموجودات، يصبح النور محددًا. ويصبح النور المطلق مؤهَّلًا في الماهيات. تؤدي هذه العملية إلى تفرُّد النور في الموجودات. وهذه الأنوار

(20) السهروردي، حكمة الإشراق، 85.
(21) نفسه، 78.
(22) نفسه، 87.
(23) نفسه، 85.
(24) نفسه، 114. التشديد من المؤلف.

المتفردة تشع أيضًا النور (وإن كان أضعف). وكما يلاحظ والبريدج، فإن الموجودات التي تتكون من درجات مختلفة من النور تظل "موجودات عيانية موحدة"[25].

إنَّ طرح السهروردي لعملية إشعاع النور المطلق من نور الأنوار وتفريد النور في الماهيات المظلمة للموجودات يوفر الأساس لتفسيرٍ تشاركي للفعالية السَّببية. فالموجودات تتلقى من الله نورًا موجِدًا ينير ماهياتها المظلمة، وهي تُشع النور نفسه إلى الأنوار السفلية. فالموجودات لا تخلق نورها الخاص، بل تتلقاه وتشعه فحسب، أي: يتدفق نورها من نور الله، وبهذا فإن وجودها واستمرار هذا الوجود مسبَّبان من قِبل الله. في هذه الحالة، تُوجد علاقة سببية من أعلى إلى أسفل فحسب. ومع ذلك، يصبح نور الله مؤهَّلًا في الكائنات الفردية. إن مشاركة تلك الكائنات في الحقيقة النورية لنور الله، وإن كان ذلك بطريقة محددة، تسمح لها بالحصول على نورها الخاص، ومن ثم بإشعاعه.

يمكن تشبيه العملية برمتها بمرور النور عديم اللون عبر الزجاج الملوَّن. سوف يتلون النور، ومن ثم سوف يتحدد خلال هذه العملية. ومع ذلك، لا يحصل فصل النور الملون حقًا عن النور عديم اللون. لكنه في الوقت نفسه ليس مطابقًا للنور عديم اللون. لا يزال النور الملوَّن نورًا، لكنه ليس النور المطلق. في هذا القياس، يمكن تشبيه الزجاج نفسه بالماهيات المظلمة؛ لأنه يؤهل النور عديم اللون. ومن ثم، فإن النور الذي تبعثه الموجودات هو، من منظور أول، نور الله، ومن منظور آخر، النور الخاص بها. وهكذا تكتسب الموجودات النورَ المطلق نفسه من نور الأنوار، لكنها تشع نورًا وفق ماهياتها. نورها المؤهَّل هو، في النهاية، نور الله. وهنا، يمكن أن يُنسب الفعل نفسه في الوقت نفسه إلى الله وإلى الموجود؛ لأن "نور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات، الممكنة بواسطة وبغيرها، وعلّة ثباتها أيضًا، وكذا القواهر من الأنوار"[26].

---

(25) John Walbridge, The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks (Albany: State University of New York Press, 2000), 22-23

(26) السهروردي، حكمة الإشراق، 123.

تَسبُّبَ الموجودُ، إذًا، عن نور الأنوار، والموجود نفسه هو سببٌ أيضًا بفضل النور الذي يشارك فيه ويشعه. نور الأنوار هو السَّبب الحقيقي المنير أو الموجِد والفعالية السَّببية للكائنات الأخرى الناجمة عن مشاركتها في النور الإلهي. كما نوقش أعلاه، هناك تدرج، وفق أُنطولوجيا السهروردي المتصلة والتدرجية، في هذه المشاركة حسب "تأكّد وتمامية" نورها. تشترك بعض الموجودات في النور بشكل كامل أكثر من غيرها، أي: إن بعض الموجودات أكثر فاعلية سببيًا من غيرها.

تتفاعل هذه الأنوار الإفرادية أيضًا مع بعضها البعض. ويشع كل موجود نورًا وفق ماهيته، ويؤثر في الموجودات الأخرى، وهكذا يتلقى كلُّ موجود النورَ من نور الأنوار بوسيط، ويتلقى كل موجود أيضًا النور من نور الأنوار دون وسيط، فيتأثر الموجود بالنور المطلق من جهة، وبالأنوار الفردية من جهة أخرى.

> كلّ عالٍ يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكلّ سافل يقبل الشّعاع من نور الأنوار بتوسّط ما فوقه رتبة رتبة، حتّى أنّ القاهر الثّاني يقبل من النّور المرسل من السماء [السّانح]، وهو الشّعاع الفائض، من نور الأنوار مرّتين: مرّة منه بغير واسطة، وباعتبار النّور الأقرب مرّة أخرى..."[27]،
> وهكذا تستمر بواسطة وبغير واسطة.

في جميع الحالات، تعود الفاعلية السَّببية للوسطاء إلى مشاركتهم في النور الإلهي. إذ يضيء النورُ غير المحدد المنبثق من نور الأنوار الماهياتِ المظلمة للموجودات، وتشع الموجوداتُ لاحقًا النورَ في شكل محدد - وهي عملية يمكن أن يطلق عليها تفريد النور. فإذا كان هناك وسطاء، فهم موجودون كتحديدات وتفريدات للنور المطلق وغير المحدد. فالموجودات تسببت مباشرة

(27) نفسه، 100. التشديد من المؤلف. لقد غيرت كلمة "سانح" في الترجمة الأصلية إلى "مرسل من السماء".

عن نور الأنوار، لكنها تعد أيضًا أسبابًا؛ لأنها تبعث النور غير المحدد بشكل فردي. أي: إن نور الأنوار يتسبب في وقت واحد "بواسطة وبغير واسطة".

يمكن ملاحظة الفهم التشاركي نفسه لمفهوم السَّببية في مناقشة السهروردي لتبعية الموجودات واستقلالها.

يعتقد السهروردي أنه يمكن عدّ الموجودات تابعةً من منظور، ومستقلةً من منظور آخر. على سبيل المثال: "النور الأقرب (الفيض الأول) فقيرٌ في نفسه [تابع]، غنيٌّ بالأول [مستقل]"[28]. إن أي موجود في حد ذاته يعتمد على الإشراق الموجِد من الله. وبمجرد أن يتلقى الموجود هذه الإشراقة من الأول، يمكن أيضًا عده مستقلًا، وكما سنناقش في الصفحات التالية، فإن الموجودات، بحكم مشاركتها في النور المطلق، تشارك إلى الحد الذي تسمح به ماهياتها أيضًا في الاستقلال الإلهي. علاوة على ذلك،

> على الرغم من أن النور الأقرب لا يحصل منه الجوهر الغاسق من حيث نوريّته، فلا بدّ أن يكون النّور الأقرب يحصل به برزخ [حاجز] ونور مجرّد [عن المادة]، فإن له فقرًا في نفسه، وغنىً بالأوّل ... فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنّسبة إليه يحصل منه ظلٌّ هو البرزخ الأعلى الّذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور، وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرّد آخر، فالبرزخ ظلّه، والنّور القائم ضوء منه، وظلّه إنما هو لظلمة فقره[29].

يربط السهروردي، في هذا المقطع، بين مفاهيم مثل الضَّرورة والإمكانية [العرضية]، والنورية والظلامية، والاستقلال والتبعية. فالنور يكون تابعًا بقدر ما هو ممكن في نفسه، وهو مستقل بقدر ما هو واجب بسبب شيء آخر غير نفسه.

---

(28) نفسه، 92.

(29) نفسه، 95. التشديد من المؤلف.

وبقدر ما يكون ممكنًا، ينتج عنه ظل، وبقدر ما يكون واجبًا، ينبعث منه نور. وبقدر ما تكون الموجودات تابعة، لا يمكنها التسبب في شيء، فهي نفسها مجرد ماهيات مظلمة تنتظر أن تضاء أو تحدث، وبقدر ما تكون الموجودات مستقلة، يمكن أن تسبب شيئًا ما. يصبح النور غير المحدد محددًا في أثناء إشراق النور على الماهيات المظلمة، وتبث الموجودات بدورها نورًا وتحدث المعلولات.

3.5 النور والحركة:

يشير السهروردي في بعض الفقرات إلى وجود علاقة بين النشاط المادي وبنائه الميتافيزيقي للسببية. يكتب السهروردي، على سبيل المثال: إن "الفاعلية من خاصيّةِ النور"[30]. فالفاعلية التي نلاحظها ترجع إلى طبيعة النور. ومن ثم، فإن النور هو سبب الحركة. "فصارت الأنوار علة الحركات والحرارات"[31]. علاوة على ذلك، ترتبط هذه الحركات ارتباطًا وثيقًا بقدرتها على الإشراق. فمن جهة، النور يسبب الحركة، ومن جهة أخرى، الحركة تُظهر النور، وتعمل الحركة أيضًا على زيادة القدرة على الإشراق. إن حركة الموجود هي شرط الإشراق.

> فالتّحريكات تكون مُعدّة للإشراقات، والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات، فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة الّتي بعده، وهكذا دائمًا. وجميع الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ وشوق دائم[32].

(30) نفسه، 113.

(31) نفسه، 129. انظر أيضًا "وصارت الأشواق أيضًا موجبة للحركات، ومن شرف النّار كونها أعلى حركة وأتمّ حرارة، من باقي العناصر، وأقرب إلى طبيعة الحياة". نفسه، 130.

(32) نفسه، 122. التشديد من المؤلف.

الحركة صفةٌ من صفات النور، فعندما تتحرك الموجودات، تكون أقرب إلى النور، أو تكون أكثر شبهًا بالنور. وبهذا المعنى، كلما تحركت أكثر، زاد إشراقها. قد يشير هذا أيضًا إلى وجود علاقة بين الحركة والتقدم الروحي، فالحركة أقرب إلى الفهم الميتافيزيقي والإدراك الروحي.

ترتبط الحركة أيضًا بـ: "العشق والشوق". يبدو أن هذا يعكس قناعة ابن سينا بأنه عندما تتحرك الموجودات، فإنها تفعل ذلك لتكون أقرب إلى مصدرها، نور الأنوار[33]؛ ونظرًا إلى أن الحركة التي تزيد قدرتها على الإشراق، تجعلها أشبه بنور الأنوار، فإن عشقها لنور الأنوار هو الذي يحفز حركتها[34]. هذا هو سبب وجود نشاط مستمر في المجالات الأرضية والسماوية. إذا كانت "حركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلا لأمرٍ غير متناهي التجدد"[35].

> فصارت الأنوار علّة للحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلٌّ منهما مظهر للنور، لا أنّهما علّتاه الفاعليّتان، بل تُعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النّور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدّة ما يليق باستعدادها[36].

ترتبط هذه الأنوار فيما بينها من خلال مبادئ الحب والهيمنة، فالأنوار السفلى تحب الأنوار الأعلى، والأنوار الأعلى لها هيمنة على الأنوار السفلى. "فللعالي على السافل قهر وللسافل إلى العالي شوق وعشق"[37]. وهذا يعني أيضًا أن لكل نور نوعين من العلاقات، أو أنه يوجد تحت تأثير كل من الحب والهيمنة. كل نور يختبر في الوقت نفسه القهر والعشق، "في سنخ النور الناقص عشق إلى

---

(33) يكتب ابن سينا، على سبيل المثال: إن الأشياء لها "نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركة الفلكية"، الشفاء الإلهيات (315). و"الحركة هي غاية الكمال". 322.

(34) السهروردي، حكمة الإشراق، 121.

(35) نفسه، 122. هذا المقطع يوحي أيضًا بأن نور الأنوار يتجلى بطريقة متجددة.

(36) نفسه، 129.

(37) نفسه، 97.

النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل...فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر"[38]. النور إذًا يهيمن على نور أدنى وتحت هيمنة نور أعلى، وبشكلٍ مشابه، فإن النور نفسه يحب النور العالي الذي يسببه، ويحبّه النور السفلي الذي ينجم عنه. "إذا علمت أنّ النّور فيّاض لذاته، وأنّ له في جوهره محبّة لسنخه، وقهرًا على ما تحته"[39].

4.5 العدم والسَّببية الإيجابية-السلبية:

يرى السهروردي أن "زوال الموانع" يمكن أن يشكل أيضًا سببًا، فزوال الغيوم، مثلًا، هو سبب إنارة الأرض. ما هو مهم فهمُه هنا هو أن إزالة الغيوم ليست السَّبب الحقيقي لإنارة الأرض، فالإزالة ليست لها أي فاعلية سببية إيجابية؛ لأن السَّبب الحقيقي هو الشمس. ومع ذلك، يمكن عد زوال الغيوم أيضًا سببًا؛ لأن إنارة الأرض لا يمكن أن تحدث بدونه.

باختصار، إن إزالة الغيوم سبب من منظور، وليست سببًا من منظور آخر. "يدخل في الشّرائط، وزوال المانع [في السَّبب أيضًا]، فإنّ المانع إن لم يزل، يبقَ الوجود بالنّسبة إلى ما يفرض علته ممكنًا"[40].

وبالمثل، فإنّ السهروردي يساوي "السكون" مع غياب سبب للحركة، فالسكون كصفة سلبية لا يتطلب سببًا، فالعدم في حد ذاته هو نوع من الأسباب. على سبيل المثال: "الحركة أقرب إلى طبيعة الحياة والنّوريّة، إذ هي مستدعية للعلّة الوجوديّة النّوريّة. بخلاف السّكون، فإنّه عدميّ، فيكفيه عدم علّة الحركة"[41].

---

(38) نفسه، 97-98.

(39) نفسه، 133. يقترح السهروردي أيضًا أنه في كل هذه العلاقات العمودية والأفقية بين الموجودات، يلاحظ المرء كلًا من الضرورة والحرية. في الطروحات التشاركية للسببية، هناك ضرورة وحرية. "فإن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهرًا"، نفسه، 103

(40) نفسه، 43.

(41) نفسه، 129.

وبهذا، تكون إزالة الموانع سببًا من دون وجود أي نشاط سببي إيجابي. يمكن عد هذا النوع من السَّببية سببيةً سلبية. ومن هذا المنظور، يُعد عدم الوجود سببًا، حتى لو لم تكن له فاعلية سببية إيجابية. "معنى دخول العدم في العلّيّة أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلًا دون عدم المانع"[42]. لا يمكن أن يسبب عدم الوجود أي شيء؛ لأنه ببساطة معدوم، وليس له صفة إيجابية في التأهيل كسبب[43]. ومع ذلك، من منظورٍ آخر، يُعد عدم الوجود سببًا؛ لأنه يتسبب في التمايز الملحوظ للنور المطلق. فالموجودات هي خليط من الوجود والعدم، أو بعبارة أخرى، من النور والظلام. وبقدرٍ ما تحصل الموجودات على نصيبها من النور، يكون لها نشاط سببي إيجابي، وبقدر ما تحصل على نصيبها من الظلام، يكون لديها نشاط سببي سلبي. وهي، في نشاطها الإيجابي، تشارك في النور الإلهي، ومن ثم تبث من النور الذي تتلقاه من نور الأنوار، كما سبق ذكره، وهي في نشاطها السلبي تحدُّ من النور. إن عدم وجودها بهذا المعنى هو سبب أيضًا.

> في البرازخ كثرة... لو لم تكن هناك برازخ، لكان كل شيء نورًا[44].
>
> وقد يكون الفاعل واحدًا، ويختلف كمال الشّعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشّمس على البلّور أو الشّبح [الخرز الأسود] والأرض[45].

وفق ذلك، لا تكون الموجودات سببًا للنور، ولكنها ببساطة تقبل النور وتشارك فيه. يهب الله كل "الماهيات المظلمة والهيئات الغاسقة" نورَها[46].

الله، واهب النور، هو السَّبب الموجِد والحافظ الحقيقي. النور نفسه

(42) نفسه، 44. التشديد من المؤلف.
(43) تأمل: "وليس هذا مصيرًا إلى أنّ العدم يفعل شيئًا". المرجع نفسه.
(44) نفسه، 95.
(45) نفسه، 91
(46) نفسه، 78.

مُؤمِّل في ماهية الموجودات، والموجودات تشارك في النور، وتشعّه بما يتوافق مع ماهياتها. لذلك، يمكن أن يُنسب الظلام أو عدم الوجود حقًّا إلى الموجودات، في حين أن النور أو الوجود يمكن في النهاية أن يُعزى إلى الله فقط، وهذا العزو لا يعني أي نشاط سببي إيجابي من جانب الموجودات؛ لأن الظلام أو عدم الوجود ليس له صفة إيجابية. ومع ذلك، فإن عدم الوجود هو سبب التمايز، ومن ثم النقص.

للموجودات إذًا نمطان من الدور السَّببي: إيجابي، وسلبي.

إيجابي: من حيث إنها تشارك في النور الإلهي وتشع نسخة إفرادية منه.

وسلبي: من حيث إنها تحدد النور الإلهي؛ بسبب ماهياتها.

إن الموجودات أسباب من حيث مشاركتها في النور الإلهي ومن حيث تحديدها للنور الإلهي.

5. الحرية: القوابل والمشاركة:

كيف يؤسس السهروردي الحرية وفق وصف السَّببية هذا؟ هناك جوابان ممكنان.

أولًا: سبق أن ذكرنا أن الله ينير الماهيات المظلمة للموجودات ويوجدها وفق "صلوح القوابل"[47].

تؤدي ماهيات الموجودات إلى التحديد، ومن ثم إلى تمايز نور واحد. وبما أننا نشارك فيه، يصبح النور الواحد متعددًا، "والشّيء الواحد يجوز أن يحصل منه، لاختلاف أحوال القوابل وتعدّدها، أشياء متعدّدة"[48]. الواحد يصبح متعددًا وفق ماهية المتقبل.

(47) نفسه، 96.

(48) نفسه.

بالنسبة إلى واجب الوجود، يُعد الوجود صفةً ضرورية، ولكن في النظام المخلوق، "الوجودُ مُضاف إلى" الماهيات[49].

وهذا يعني أن الماهية تأتي قبل الوجود بمعنى ما، وإن فكرة (أصالة الماهية) توفر الأساس لحرية الموجودات المخلوقة[50].

يبدو أن السهروردي لا يقدم أي سبب لموجود كي يمتلك الماهية التي له. من الصحيح، كما يشير التحليل السابق، أن الله يتسبب في وجودِ كائن ممكن على أنه أكثر من إمكان، ومع ذلك، فإن الله لا يجعل الكائن الممكن على ما هو عليه. الله يوجد الموجودات كما هي، ولكنه لا يجعلها على ما هي عليه. وبعبارة أخرى، إنَّ الله هو الذي يتسبب في وجودها دون أن يحدد ماهياتها. الله ينير ماهياتها فقط بفيض الوجود. وهكذا تكون الماهيات التي تسبق الوجود عللًا غير معلولة.

> الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض... فلا شيء أشدّ جودًا ممّن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلّ وفيّاض لذاته على كلّ قابل، والملك الحق هو من له ذات كلّ شيء، وليس ذاته لشيء، وهو نور الأنوار[51].

يذكر السهروردي في هذا المقطع أن الله "هو من له ذات كلّ شيء [ماهيته]".

هذا يشير إلى أن الله يعرف هذه الماهيات.

> فنور الأنوار ظاهر لذاته... وغيره ظاهر له: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (سورة سبأ 3)، إذ لا يحجبه شيء عن شيء،

(49) نفسه.

(50) يناقش السهروردي أيضًا هذا الموضوع في كتابه التلويحات، من بين قضايا أخرى مثل الكليات والجزئيات. انظر:
Mahdi Aminrazavi, Suhrawardi and the School of Illumination (London: Curzon Press, 1997), 9-11.

(51) نفسه، التشديد من المؤلف.

فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته إذ النور فياض لذاته[52].

إن علم الله بالماهيات ونوريته-إيجاده لها لا يعنيان أن الله يحدد الماهيات. فالله ينير هذه الماهيات ويخلقها ويُظهرها وفق علمه بها، أي: إن خلق الله يتبع علمَ الله، وعلمُ الله يتبع الشيء المعلوم دون أن يحدده. الله يعلم ويمتلك كل الممكنات ويحققها بما يتناسب مع ماهياتها. فإذا كان ذلك كذلك، تكون الموجودات حرة في امتلاك الماهيات الموجودة في العلم الإلهي، بالرغم من أن الله لديه القدرة السَّببية الوحيدة للإيجاد. وإذا كانت الحرية تعني أن تكون علة من غير معلول، فإن الموجودات لديها حرية حقيقية بفضل امتلاكها للماهية الخاصة بها.

يقترح السهروردي أيضًا أن المشاركة في النور تعني الحرية، فالمشاركة في النور هي المشاركة في الصّفات الإلهية التي يقتضيها النور أو يوجبها، بما في ذلك: الوجود، والحياة، والوعي، والقدرة، والحرية.

وبقدر ما نشارك في النور، سيكون لنا نصيبنا من هذه الصّفات، بما في ذلك الحرية. فمن خلال المشاركة في الحرية الإلهية، ستمتلك الموجوداتُ حرية.

كيف يشير النور إلى صفات إلهية أخرى؟

أولًا: بالنسبة إلى السهروردي، فإن نور الأنوار هو مصدر الوعي والوعي الذاتي في النظام المخلوق. إذ تشارك الموجودات في الوعي والوعي الذاتي إلى الحد الذي تشارك فيه في النور. علاوة على ذلك، "إنّ الّذي يدرك ذاته هو نور لنفسه"[53]. فالإدراك الذاتي والنور هما الشيء نفسه. ومن ثم، فإن اكتشاف طبيعة النور في الأشياء ممكن من خلال اكتشاف طبيعة النور في الذات. هذا هو السَّبب في أن التصوف الفلسفي للسهروردي يبدأ من اكتشاف النور (الذات) في

---

(52) نفسه، 105.

(53) نفسه، 83.

عمق الوجود البشري، ثم ينتقل إلى اكتشاف النور (الذات) في العالم الخارجي[54]. الأكثر أهمية لمناقشتنا هو أن النور الإلهي يشكل أساس الإدراك الذاتي ووعي الموجودات. إن المشاركة في نور الأنوار هي أيضًا مشاركة في هذه الصّفات. هذا ما يكتبه السهروردي:

كل مَن أدرك ذاته، فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته[55].

فالأنا ليست إلا أن تكون واضحًا، وأن تكون نورًا[56].

لقد ثبت أن أنائيتك [أناك] نور مجرد، ومدرك لنفسه، والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق. فيجب أن يكون الكل [الأنوار المجردة] مدركًا لذاته، إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركِه في الحقيقة[57].

كذلك، القول بأن النور يعني الحياة:

فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته[58].

يتضمن النور أيضًا القدرة والعلم:

فنور الأنوار شدّته وكمال نوريّته لا تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالإحاطة شيء، واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوره وضعف قوانا، لا لخفائه... هو القاهر بنوره لجميع الأشياء، فعلمه نوريّته، وقدرته أيضًا نوريّته، وقهره للأشياء[59].

---

(54) للحصول على تحليل جيد لنظرية المعرفة لدى السهروردي وأهميتها للفلسفة الحديثة، انظر:
M. Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Albany: State University of New York Press, 1992).

(55) السهروردي، حكمة الإشراق، 82.

(56) نفسه، 81.

(57) نفسه، 86.

(58) نفسه، 89.

(59) نفسه، 113.

أخيرًا، يساوي السهروردي الحياة بالاستقلال. فالماهية في حد ذاتها تعتمد كليًّا على حصول الإشراق من نور الأنوار الذي بدونه تظل مجرد ماهية. وبمجرد أن يستقبل الموجودُ النورَ من نور الأنوار، يصبح مستقلًا بحكم مشاركته في النور الإلهي اللازم عن الاستقلال الإلهي. الموجود تابع بذاته، ولكنه مستقل بفضل نور الأنوار[60]. وبعبارةٍ أخرى، يتلقى الموجود استقلاله من النور الإلهي.

> على الرغم من أن النور الأقرب لا يمكن أن يحصل منه من حيث نوريّته جوهر غاسق، إلا أنه لا بد أن يحصل به برزخ ونور مجرد؛ لأن له فقرًا [تبعية] في نفسه وغنًى [استقلالًا] بالأول[61].

> وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر[62].

يُنظر إلى جميع الصّفات الإلهية على أنها مظاهر مختلفة لشيءٍ واحد هو نفسه، وهو النور. إذا كان النور يستلزم كل هذه الخصائص، وإذا لم يكن هناك فصل بين نورنا ونور الأنوار على الرغم من النزول التدريجي، يمكن أن نجادل إذًا في أن الموجودات تشارك في الصّفات الإلهية، من خلال مشاركتها النور الإلهي. فهي بوعي الله، واعية، وبحياة الله، حية، الأكثر أهمية في مناقشتنا حول الحرية هو أنه من خلال المشاركة في الحرية الإلهية، تختبر الموجودات الحرية أيضًا. وبناءً على ذلك، فإن كلًا من معالجة السهروردي للماهيات على أنها أشياء غير مُسبَّبة من العلم الإلهي وفكرة المشاركة في النور الإلهي تؤسسان للحرية.

---

(60) نفسه، 92.

(61) نفسه، 95. التشديد من المؤلف.

(62) نفسه، التشديد من المؤلف.

6.5 الخلاصة:

إن مقاربة السهروردي لمسألة السَّببية والحرية مُتجذرة في الأنطولوجيا التدرجية-المتصلة. الله نور والكائنات الأخرى نور؛ بسبب مشاركتها في نور الله. وإن أساس كل نشاط سببي هو إشعاع النور الإلهي على الماهيات المظلمة، فعندما ينير الماهيات ويوجدها، يوفر النورُ الإلهي أيضًا أساسًا لفعاليتها السَّببية. الموجودات ليست سببًا للنور، بل هي مُتقبِّلة للنور فقط. ومع ذلك، هذا لا يعني أنها غير مهمة من الجهة السَّببية. فالموجودات لا تتلقى النور فحسب، بل تشعه أيضًا وفق قدراتها. وهكذا يصبح النور المطلق محددًا في الماهيات المظلمة، وهذه الماهيات المظلمة تبعث في وقت لاحق النور في شكل محدد. بهذا المعنى، يصل نور الأنوار إلى الموجودات بطريقتين "بواسطة ومن غير واسطة". فكل موجود ناتج عن نور الأنوار، لكنه أيضًا يتسبب في نفس الوقت في كائنات أخرى.

بهذا المعنى، يبدو أن هناك توافقًا بين ابن سينا والسهروردي. فكما نوقش في الفصل الثاني، يؤدي تمييز ابن سينا بين السَّببية المادية والميتافيزيقية أيضًا إلى رؤية العلاقة بين الله والعالم على أنها تكون مع وسيط أو بدونه في الوقت نفسه. وخلافًا للرفض الظَّرفي للواسطة السَّببية، يتفق كل من ابن سينا والسهروردي على أن الواسطة السَّببية لا تهدد بالضَّرورة مكانة الله كأساس لجميع الأنشطة السَّببية. وكما سنناقش في الفصول التالية، يدعم القونوي والقيصري أيضًا هذه الفكرة القائلة: إن العلاقة السَّببية بين الله والعالم يجب أن تُفهم "بواسطة ومن غير واسطة".

الفصل السادس

العالَم بوصفه تجلّيًا إلهيًّا، والسَّببية

الميتافيزيقا الصوفية وحالة ابن عربي

يقدم هذا الفصل طريقة لمقاربة مسألة السَّببية في نظام ابن عربي الميتافيزيقي.

توصف ميتافيزيقا ابن عربي بأنها: علائقية، بمعنى أن الموجودات تُفهم على أنها محصلة علاقاتها مع الله، وأن أسماء الله هي مقولات لاهوتية تدل على هذه العلاقات. وهي صيروراتية من حيث إنها ترى العالم بصفته تعددًا في مظاهر الصّفات الإلهية المتواصلة والمتغيرة باستمرار، فالعالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة، والموجودات هي مجتمعات من الأفعال الإلهية أو التجليات الإلهية. تُنسب القوة السَّببية ضمن هذا الإطار إلى الله، وتشير السَّببية إلى انتظام تفردات التجلي المتعلقة وقابلية التنبؤ بها.

تسمح الكيفيات العلائقية والصيروراتية لميتافيزيقا ابن عربي بدمج المنظورين التشاركي والظَّرفي حول السَّببية.

ويبحث هذا الفصل أيضًا كيف استخدم ابن عربي فكرةَ المشاركة والنماذجَ الأصلية الثابتة (الأعيان الثابتة) لتأسيس الحرية[1].

---

(1) ظهرت بعض أجزاء هذا الفصل أيضًا في:
Ozgur Koca, "The World as a Theophany and Causality: Ibn ᶜArabi, Causes, and Freedom,ī " Sophia, 2017, 10.1007/s11841-017-0621-x.
وأعيد طبعها بإذن من Springer. يتضمن هذا الفصل كلًا من ترجماتي الخاصة والترجمات الممتازة الموجودة في:
T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio University; second ed., Sufism and Taoism (Los Angeles: Uni-

1.6 ابن عربي والسَّببية:

ماذا يقول ابن عربي عن السَّببية[2]؟ صحيح أنه من الصعب الإمساك بخطاب ابن عربي في كثير من الأحيان، فهو يتنقل بين وجهات النظر، ولن يجد المرء في كتاباته معالجة منهجية لمشكلة السَّببية. ومع ذلك، يمكننا تمييز بعض عناصر فكره التي تتعلق بمسألة السَّببية. هناك أيضًا العديد من المقاطع التي يظهر فيها تعبير الأسباب: (أسباب، ووسائل، وعلل).

تسمح هذه الجوانب من فكر ابن عربي التي أنتقل إليها الآن بمقاربة تفسيرية لمسألة كيف تعمل العلاقات السَّببية في عالمه الميتافيزيقي.

---

versity of California Press, 1983 [1966])); and W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ᶜArabiᶜs Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989),

والإحالة إليه بـ . ;Sufi Path و:

The Self Disclosure of God: The Principles of Ibn al-ᶜArabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hereafter Self Disclosure; and Michel Chodkiewicz, ed., The Meccan Revelations: Ibn al-ᶜArabi, vols 1 and 2, trans. William Chittick and James W. Morris (New York: Pir Press, 2005 [2002]).

ترجمات تشيتيك من كتاب الفتوحات المكية، تحقيق. عثمان يحيى، 14 مجلدًا (القاهرة: الحياة المصرية، 1972-1991)، والإحالة إليه بـ الفتوحات (1972-1991). وبالنسبة إلى ترجماتي الخاصة، فقد استخدمت كتاب الفتوحات المكية (القاهرة، 1911، طبعة معادة، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ). والإحالة إليه بـ الفتوحات (1911). [لم نعثر إلا على الأجزاء الأربعة الأولى. [المترجمان].

(2) للاطلاع التفصيلي على حياة ابن عربي استنادًا إلى كتابات ابن عربي والأدبيات الثانوية، انظر:
Claude Addas, Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ᶜArabi (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1993).

وللاطلاع على تطور وصقل وتبلور مدرسة ابن عربي، وتأثيرها في الثقافة الفكرية الأوسع، انظر:
Caner K. Dağlī, Ibn al-ᶜArabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy (New York: Routledge, 2016).

ولإلقاء نظرة سريعة على الفتوحات المكية دون الحاجة إلى معرفة متخصصة، انظر:
James W. Morris, The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ᶜArabi's ᶜMeccan Illuminations' (Louisville, KY: Fons Vitae, 2005). Also, Ekrem Demirli, Ibnu'l Arabi Metafiziği (Istanbul: Sufi Kitap, 2013).

1.1.6 العلائقية

يرى ابن عربي أن التعلق بالله هي أهم جوانب الحقيقة لدرجة أن كل موجود يُفهَم على أنه مجموع علاقاته (نِسب) بالله. ما هذه العلاقات بالنسبة إلى ابن عربي؟ لإثبات الوضع الدقيق لـ "العلاقات" في فكره ولفهم المغزى الكامل لهذه النقطة، نحتاج إلى النظر في وظيفة الأسماء الإلهية في ميتافيزيقاه.

هناك صفات إلهية مذكورة في القرآن وفي الأحاديث النبوية هي: العادل، والرحيم، والقدير، والخبير، والمتعال... إلخ.

التسمية القرآنية لهذه الصّفات هي الأسماء الحسنى[3]، ويقدم ابن عربي طرقًا عدة لفهم الأسماء الإلهية. ما يميز تعامله هو أنه يرى أن الأسماء الإلهية تدل على العلاقات أو حقائقها (حقائق النسب)[4].

يمكن فهم طبيعة هذه العلائقية بطرق إبستمولوجية وأُنطولوجية وثيوصوفية، فمن منظور إبستمولوجي، تشير الأسماء الإلهية إلى مقولات لاهوتية تدل على الجوانب المختلفة للعلاقة بين الله والكون. تشبه الأسماءُ الإلهية منظورات مختلفة يمكننا من خلالها الاقتراب من العلاقة الخفية بين الله والعالم. وكما كتب إيزوتسو: "كل اسم منها يُعدّ جانبًا خاصًا من التجلي الإلهي... إنها حقائق العلاقات، أي: العلاقة التي تحملها حقيقة الواحد إلى العالم"[5]. العالم هو تعدد المواضع التي تتجلى فيها الأسماء الإلهية باستمرار، والكائن، مثل المرآة، يعكس مجموعة محددة من الأسماء الإلهية. ومن ثم، فإن فهم الأسماء الإلهية هو مشاهدة الحق في مظاهره، "فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو

(3) القرآن، 7: 180، 59: 24.

(4) T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio University; 2nd ed., Sufism and Taoism (Los Angeles: University of California Press, 1983 [1966])), 99. Hereafter Sufism and Taoism.

(5) Izutsu, Sufism and Taoism, 99.

الحق المتخيَّل"[6]. وبما أن كل اسم يقدم منظورًا مميزًا، فإن تعدد الأسماء الواردة في القرآن والسنة النبوية يثري إمكانية فهم واختبار الحقيقة الإلهية التي تفوق الوصف، والتي لا تنضب في النظام الظاهر.

ومن منظور ثيوصوفي، تشير الأسماء الإلهية إلى الإمكانات اللانهائية المخبأة في الذات الإلهية، وتحتاج الصفة الإلهية، كإمكان، إلى أن تظهر، ومن ثم، فإن ظهور الله يحقق هذه الإمكانات. ولاستخدام تشبيه تجسيمي، فإن فعل الظهور ذاته يخفف 'كُرب' الأسماء الإلهية. 'والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا ينتهي [حقيقةً يتميز بها عن اسم آخر]'[7]. وهذا أيضًا يعني أن الظهور مطلوب من الطَّبيعة الإلهية. تحتاج الأسماء الإلهية إلى مجالات أنطولوجية يمكن أن تظهر فيها، فالصفة الإلهية (الغفور) تتطلب وجود أشياء من أجل المغفرة. كذلك، يُسمح للشر بالوجود من أجل إظهار الغضب الإلهي والرحمة الإلهية، 'فالمنتقم يطلب وقوع الانتقام من المنتقَم منه، والرحيم يطلب رفع الانتقام عنه'[8].

ومن منظور أنطولوجي، فإن ظهور الأسماء الإلهية يجلب النماذج الأصلية الثابتة (الأعيان الثابتة) إلى الوجود، والطريقة المفيدة للتفكير في الأعيان الثابتة هي رؤيتها على أنها 'إمكانات أنطولوجية مُحتواة في المطلق'[9]. إنها ثابتة؛ لأن علم الله بكل شيء موجود في شكل أزلي غير متغير[10]. توجد هذه الأعيان الثابتة بالقوة في الذات الإلهية. لذلك، لا يمكن القول: إنها موجودة ولا غير

---

(6) ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1946)، 38-39، يحال إليه بـ فصوص.

(7) ابن عربي، فصوص، 65. [أكملنا بين قائمتين، الاقتباس لكي يكتمل المعنى]. المترجمان.

(8) ابن عربي، الفتوحات (1972-1991). ج2 93، 19 .

(9) Izutsu, Sufism and Taoism, 157.

(10) نفسه، 90. هذا لأن الأشياء حتى في حالتها الكامنة الخالصة المخبأة في الماهية غير الظاهرة لها مكانة إيجابية (ثبوت) من الأزلية. هذا هو السَّبب في أن ابن عربي يعتقد أن العالم ينشأ في آن واحد من الوجود والعدم، (جامع بين النقيضين). إنه هو لا هو. راجع:
Henry Corbin, Alone with the Alone (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998),186.

موجودة. وعندما تنسب الأسماء الإلهية إلى الأعيان الثابتة، فإنها تصبح بالفعل و"تدخل" الوجود.

لبعض هذه الأسماء نطاق أوسع وتتعلق بمجموعة أكبر من الموجودات أكثر من غيرها[11]. على سبيل المثال: اسم العليم [العالم بكل شيء] أكثر شمولًا من القدير [القادر على كل شيء]، فالأول يتعلق بكلٍّ من الوجود والعدم، بينما يتعلق الثاني بالوجود فقط، وهذا يعني أن هناك تراتبية (تفاضل) بين الصّفات الإلهية، فالرحمة لها أولوية على الغضب.

إنّ عدد العلاقات الممكنة بين الله والنظام الظاهر لانهائي، وهذا يعني أن عدد الأسماء الإلهية لا حصر له، فإذا كانت "الأشياء الممكنة غير محدودة، فإنّ الأسماء لانهائية"[12]. ليست كل الأسماء معروفة لنا، ومع ذلك، يمكن إرجاع جميع الأسماء نظريًا إلى تلك الأسماء المذكورة في القرآن والأحاديث النبوية، وهذه الأسماء المدوّنة هي "أمهات الأسماء"[13]. إن احتمال وجود عدد لانهائي من العلاقات بين الله والعالم لا يؤثر في الوحدة الإلهية. "فسميناه كذا من أثر ما وجد فينا، فتكثرت الآثار فينا، فكثرت الأسماء والحق مسماها، فنسبت إليه، ولم يتكثر في نفسه بها"[14].

تشير الأسماء الإلهية إلى العلاقات بين الله والنظام الظاهر، ويعرض الكون "تجليات" للأسماء الإلهية. وكما يلخص إيزوتسو، يظهر العالم من وجهة النظر هذه بشكلٍ مناسب على أنه "ليس سوى مجموع الأسماء الإلهية كلها كما تحققت بالفعل عيانيًا"[15].

من منظور هذه الميتافيزيقا العلائقية، فإن الموجود ليس شيئًا خاملًا

---

(11) Chittick, Sufi Path, 48

(12) الفتوحات (1972-1991)، ج4، 288، 1.

(13) Ibn ʿArabi, Fusūs, 65, trans. in Chittick, Sufi Path, 42

(14) الفتوحات (1972-1991)، ج3، 387، 8، مترجم في تشيتيك Chittick, Sufi Path, 43.

(15) Izutsu, Sufism and Taoism, 100.

ومستقلًا يدخل في علاقة مع الله. على العكس من ذلك، إن ما يصنع موجودًا هو علاقاته، فالعلاقات توجد قبل الموجودات التي ترتبط ببعضها البعض.

تُعرَّف الحقيقة في المقام الأول من خلال العلاقات، وثانيًا من خلال الأشياء أو المتعلقات. ثم إن الصّفات والأسماء الإلهية هي مقولات لاهوتية تصف هذه العلاقات بين العالم والله، وهي تعيّن صفة إلهية محددة وظاهرة في ما ندرك أنه خلق. كل ما هو موجود هو الله وأفعال الله، وأفعال الله تُظهر الصّفات الإلهية. في هذا الصدد، العالم ليس سوى عرْض لا نهاية له ودائم التغير للأسماء الإلهية، والموجود ليس سوى علاقة الأفعال الإلهية أو التجليات، فالموجود إذًا هو مجمل علاقاته بالله.

2.1.6 إعادة الخلق المستمر والصيرورة

التغيير هو مبدأ الحقيقة الأساسي عند ابن عربي. يستلزم تصور (الخلق الجديد) أن العالم يعاد خلقه من جديد في كل زمان، فالعالم يتأرجح بين الوجود والعدم، يأتي إلى الوجود في لحظة ويموت في اللحظة التالية[16].

يختلف العالم المعاد خلقه دائمًا عنه في اللحظة السابقة، والله لا يعيد خلق العالم فحسب، بل يعيد خلقه أيضًا بشكل مختلف. إن ظهور الصّفات الإلهية لا يعيد نفسه أبدًا (لا تكرار في التجلي)[17].

---

(16) بالنسبة إلى ابن عربي، تشير مثل هذه التأكيدات القرآنية مثل: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (سورة الرحمن 29) إلى هذه النقطة. "اليوم" هنا، بحسب ابن عربي، يمكن أن تكون اللحظة غير القابلة للتجزئة، "فالأيام كثيرة، ومنها كبير وصغير، فأصغرها الزمن الفرد، وعليه يخرج كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ". ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، 1. مترجم في Chittick, Sufi Path, 98.

(17) هذا هو أحد المبادئ الأساسية للميتافيزيقا الصوفية. انظر على سبيل المثال: "بعد كل شيء، أنت ترى الله أيضًا في هذه اللحظة بالذات في آثاره وأفعاله. في كل لحظة ترى شيئًا مختلفًا؛ لأن أفعاله لا تُشبه أي شيء آخر". فصوص، 113-114. [لم نعثر في هاتين الصفحتين على النص المقابل، بل على شرح للآية الكريمة ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. [المترجمان]... في كل لحظة ترى شيئًا مختلفًا

يمكن استخدام مفهوم "الصيرورة" لوصف هذا الجانب من ميتافيزيقا ابن عربي، وبالتحديد، إن ميتافيزيقا ابن عربي صيروراتية من حيث إنها تماهي النظام الطبيعي مع التغير المستمر بدلًا من الجواهر الدائمة القائمة بذاتها. يعتمد ابن عربي، في تعريف الكون على أنه خلق متجدد باستمرار، على تقليد لاهوتي طويل شارك فيه الأشاعرة أيضًا، فقد كيَّف ابن عربي نظريةَ إعادة خلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة (تجديد الخلق في الآنات) التي اقترحتها النظرية الأشعرية للذرية.

لماذا؟ تقدم فلسفة ابن عربي أسبابًا متعددة:

أولًا: الله غير محدود (التوسع الإلهي)، فأن نقول: إن الله غير محدود يعني أن الله لديه إمكانات غير محدودة، فمن أجل تحقيق الممكنات اللانهائية، يجب أن يكون فعل الخلق مستمرًا وألا يكرر نفسه، وإذا كان المصدر غنيًا بشكل غير محدود، فيجب أن تتنوع المواضع بشكل لانهائي من أجل إظهار الممكنات اللانهائية. اللانهاية الإلهية تجعل العالم صيرورة.

ثانيًا: تؤسس فكرة الخلق من جديد اعتماد العالم المطلق على الله. لا شيء في العالم يمكن أن يكون قائمًا بذاته؛ لأن هذا يعني الاستقلال عن الله اللامتناهي. "ولو بقي العالم على حالة واحدة زمانين لاتصف بالغنى عن الله"[18].

ثالثًا: يؤسس هذا التأكيد الكوني الأساس لبلوغ الهدف الروحي والأخلاقي للصوفية.

إن تحقيق الاعتماد المطلق للفرد على الله هو شرط أساسي للمثال الصوفي (الفناء) في الله. ومن أجل فناء الذات في الله، يجب على المرء أن يدرك الحاجة المطلقة إلى الله وإلى فنائه كفرد، ففي عالم يُعاد فيه خلق كل شيء من جديد في كل لحظة، يكون الله هو السَّبب الوحيد لاستمرار الوجود.

(18) الفتوحات (1972-1991)، ج3. 199، راجع: Chittick, Sufi Path, 98.

"فهو خلاق على الدوام والعالم مفتقر إليه تعالى على الدوام"[19].

رابعًا: بالنسبة إلى ابن عربي، إذا لم يُعَدْ خلق العالم في كل لحظة، فهذا يعني ضمنيًا الانفعالية في الله. الله "يظل الفاعل دائمًا". إذا كانت هذه هي الحال، يجب أن يكون العالم بالضرورة "(متجددًا) في كل زمان"، ليكون الله "فاعلًا في الممكنات الوجود"[20]. للحفاظ على قوة الله المستمرة، يؤمن ابن عربي بعقيدة إعادة خلق العالم بشكلٍ مستمر.

يستخدم ابن عربي العديد من المقارنات التجسيمية لتوضيح التصور. على سبيل المثال: يشير مصطلح "نفَس الرحمن" إلى إعادة خلق العالم باستمرار. الله ينفخ كلمة "كنْ" ليُحضِر العالم إلى الوجود. وهكذا تتجلى الإمكانات التي في الله. الله ينفخ الوجود؛ لأن الله دائمًا يغدق كرمه (فياض الجود). "العالم ظهر في نفَس الرحمن الذي نفَّس الله به عن [كرب] الأسماء الإلهية"[21]. تكتسب صفة الرحمة هنا معنى أُنطولوجيا في أن الرحمة هي أهم جانب من جوانب الحق الإلهي وأساس كل وجود. ما هو ملائم لهذه المناقشة في هذا التماثل هو أن فعل وجود العالم، مثل: التنفس، هو حدث مستمر ومتكرر.

علاوة على ذلك، في عالم يُعاد فيه خلق كل شيء من جديد في كل لحظة، ينهار مفهوم الجو[ا]هر القائمة بنفسها، وتتضح قناعة ابن عربي بشكل خاص في رفضه للذرية الأشعرية.

بالنسبة إلى ابن عربي، تستلزم نظرية الذرية الأشعرية وجود جو[ا]هر قائمة بنفسها. يقول: "وأما الأشاعرة، فلما علموا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان، إذ 'العرض' لا يبقى زمانين"[22]. كل الأشياء حزمٌ من الأعراض، ولا توجد جواهر قائمة بنفسها تلازمها أعراض، الله وحده هو قائم

---

(19) نفسه، ج2. 280. 31، راجع: Chittick, Sufi Path, 97.

(20) نفسه، ج4. 320. 3، راجع: Chittick, Sufi Path, 97.

(21) ابن عربي، فصوص، 145. مترجم في إيزوتسو: Izutsu, Sufism and Taoism, 213.

(22) نفسه، 124-125. التشديد من المؤلف. مترجم في إيزوتسو: Sufism and Taoism, 213.

بنفسه. ويلخص ابن عربي، "أن هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه"[23].

في الختام، يرى ابن عربي أن الشيء هو تجميع للأعراض التي هي مظاهر متعددة من الله. تفلت هذه الحقيقة من الإدراك البشري؛ لأن عملية إعادة الخلق سريعة جدًا بحيث لا يوجد انفصال واضح. آخذين بالحسبان مركزية تصور التغيير في الميتافيزيقا جنبًا إلى جنب مع رفض فكرة الجوهر، فإن ما نلاحظه هنا هو ميتافيزيقا صيروراتية تكون فيها الأفعال سابقة على الجو[ا]هر.

إن إنكار فكرة وجود جو[ا]هر قائمة بنفسها، فضلًا عن التشديد على الأعراض، يسمحان لابن عربي بتعريف الشيء على أنه مجموعة من الأفعال الإلهية، إن الأفعال الإلهية أو التجليات تشكل مجمل الأشياء.

3.1.6 السّببية

كيف، إذًا، يكون تصور العلاقات السّببية، والتفاعلات المستمرة والمتوقعة للموجودات المتمايزة، في الإطار الميتافيزيقي العلائقي والصيروراتي لابن عربي؟

من المنظور العلائقي، يُحدَّد الموجود من خلال علاقته بالله، إلى الحد الذي تَصنع فيه هذه العلاقات كلية الموجود.

يؤدي رفض ابن عربي لجو(ا) هر قائمة بنفسها إلى تصور الموجود بِعَدِّه حزمة من الصّفات والأفعال المختلفة. إن ميتافيزيقاه العلائقية تعيد كل صفات الموجود إلى صفات الله. وهكذا يُنظر إلى الموجود على أنه مظهر من مظاهر تلك الصّفات[24]. بمعنى آخر، الموجود هو مجموع علاقاته بالله.

---

(23) نفسه، 125-126. مترجم في إيزوتسو: Sufism and Taoism, 214.

(24) الصّفات الإلهية موجودة في الله في حالة الكمال، وهي موجودة في موجودات غير كاملة، كالظلال، كمزيج من نور الوجود المحض وظلام العدم.

إذا كانت الأسماء الإلهية مقولات لاهوتية تصف هذه العلاقات، فيمكن القول: إن الشيء ليس سوى علاقته بالأسماء الإلهية. يعرض كل كائن، مثل شجرة أو صخرة، تكوينات مختلفة لهذه الأسماء. "الكل أسماء الله أسماء أفعاله أو صفاته أو ذاته فما في الوجود إلا الله"[25]. والحال هذه، فإن علاقات الموجود مع الله، أي: الأسماء الإلهية، هي أسباب وجوده وبقائه.

ومن منظور ميتافيزيقا الصيرورة عند ابن عربي، يعاد خلق العالم من جديد في كل لحظة. وكما في الظَّرفية الأشعرية، فإن فكرة إعادة الخلق المستمرة للعالم تفصل سببيًا أي لحظتين من تاريخ الكون. إذًا، لا يوجد "لاصق" سببي يربط بين الآن و ثم، أي: بين اللحظة الأولى واللحظة الثانية.

يُدرَك العالم على أنه متصل ؛بسبب التدفق المستمر لوجود الله على العالم في كل لحظة، ولا يمكن أن يكون العالم قائمًا بنفسه للأسباب الموضحة أعلاه، فكل ما هو موجود هو الله وتجليات الله، والمماثلات، والمحددات، والمظاهر التي تتجدد باستمرار. من المهم أن نتذكر أن ابن عربي يفهم الزمان على أنه مجمل اللحظات المنفصلة كما هو مضمن في نظريته عن (الخلق الجديد). فالموجود يأتي إلى الوجود ويفنى مباشرة بعد ذلك، وينشأ وهم الاتصالية من إعادة خلق العالم باستمرار في لحظات منفصلة.

يجب فهم الزمن على شكل لحظات منفصلة وليس على أنه تدفق غير متقطع [متصل].

إن الله، في هذا العالم الذي ينبض بين الوجود والعدم، هو الذي يربط أي لحظتين معًا، وليس أي نوع من الضَّرورة السَّببية الكونية. هذا التصور هو مؤشر آخر على أن ابن عربي ينسب كل القدرة السَّببية إلى الله.

إذا كان الله يمتلك كل الفاعلية السَّببية، فلماذا يستخدم ابن عربي مصطلح سببية ثانوية "أسباب"؟ ما الحاجة إلى السَّببية الثانوية في الكونيات الخاصة به؟

---

(25) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج3. 352. التشديد من المؤلف.

يقول ابن عربي: "إن الله ما وضع الأسباب سدى"[26]. على الرغم من رفضه للفعالية في السَّببية الثانوية، يعزو ابن عربي وظائف مهمة لها، فهو يوضح، من منظور تقَوي وروحي أن حجاب السَّببية الثانوية يحافظ على الأدب الصحيح: (اللياقة، والطهارة، والأخلاق) في العلاقة بين الله والعبد. تتطلب اللياقة عدم "رفع الحجب" لمن لا يستحقون الحميمية أو ليسوا مُستعدين لها[27]. وحتى لو لم تكن هناك قدرة سببية إلى جانب الله، فإن الظواهر الطبيعية تُخلَق بطريقة متماسكة تحت "حجاب" السَّببية الثانوية. والله سبحانه مكوِّن الأسباب (الثانوية)[28]. "الله رب العالمين وضع الأسباب وجعلها له كالحجاب، فهي توصل إليه تعالى كل من علمها حجابًا وهي تصد عنه كل من اتخذها أربابًا"[29]. تشبيه الحجاب مهم هنا. يستخدم ابن عربي هذا المصطلح للإشارة إلى شيء يكشفه ويخفيه في الوقت نفسه. فالسَّببية الثانوية تستر، من حيث إن الله يخلق من وراء هذا الحجاب، كما تكشف أيضًا بالنسبة إلى أولئك الذين يرغبون في استكشاف ما وراء الحجاب، من حيث إن السَّببية الثانوية تصبح شفافة: "ليبين لهم أنه المتجلي في صور الأسباب، وأن الأسباب التي هي الصور حجاب عنه"[30].

ومن منظور إبستمولوجي، تساعد فكرة السَّببية الثانوية في فهم انتظام صيرورة العالم، بل يمكن القول: إن السَّببية موجودة لدى ابن عربي بِعَدِّها "فكرة منظِّمة [تدبير]" تشرح انتظام الظواهر الطبيعية وإمكانية التنبؤ بها.

---

(26) ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، ج2. 208. 16. مترجم في: Chittick, Sufi Path, 44.

(27) ابن عربي، فصوص، 185. مترجم في: Izutsu, Sufism and Taoism, 256-257.

(28) ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، ج2. 414. 1. راجع: Chittick, Sufi Path, 45.

(29) الفتوحات (1972-1991)، ج3. 416. 19، راجع Chittick, Sufi Path, 45. يمكن أن توجد هذه الفكرة في التقليد الصوفي المتأخر. انظر على سبيل المثال: "هذه الأسباب الثانوية حجاب على العيون؛ لأن العين لا تستحق أبدًا أن ترى براعته. يجب على المرء أن يكون لديه عيون تشق الحجاب بالأسباب الثانوية الشاملة وتمزقه... أيها الأب الأسباب والوسائل لا شيء/ ما عدا شبح يتجسد على الطريق الأعلى". الرومي:
Rūmi, Jalal al-Din, The Mathnawi of Rūi, ed. and trans. R. A. Nicholson, 8 vols (London: Luzac, 1925-1940), IV, 1051-1055

(30) ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، ج2. 469. 2. راجع: Chittick, Sufi Path, 46.

وفق ميتافيزيقا ابن عربي الصيروراتية والعلائقية، فإن الموجود هو مجموع علاقاته مع الله، حزمةٌ من الأفعال الإلهية، ومجتمعٌ من التجليات الإلهية. إذا كان الأمر كذلك، فإن ما يميز موجودًا عن غيره يجب أن يكوّن كثافة وأنماط هذه الأفعال أو العلاقات أو التجليات. يصف تصورُ السَّببية في هذا السياق انتظامَ المجتمعات المرتبطة بالأفعال الإلهية التي تفيض من الله وقابلية التنبؤ بها. بمعنى آخر، إنه التفسير العقلاني للتدفق المستمر والمتغير لمظاهر الصّفات الإلهية. السَّببية هي الطريقة التي ننظم بها صيرورة إعادة خلق العالم التي لا تتوقف. يحدث كشف الله عن نفسه بطريقة متسقة ويمكن التنبؤ بها، وتنعكس في العقل البشري في شكل علاقات سببية. "السَّبب" ليس سابقة ضرورية، ولكن بالأحرى تفسيرات explanans عملية والنتيجة هي ما يحتاج إلى تفسير explanandum.

الموجودات هي جزءٌ من صيرورة العالم، وكل موجود، بصفته تجمعًا متفردًا للتجليات الإلهية، هو نتيجة "سببية" للتجمعات الأخرى كافة التي سبقتها في الزمن، كما أنها ستؤثر سببيًا - إذا جاز التعبير - في المناسبات [الظروف] التي تليها في الزمن. على الرغم من عدم وجود علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة في هذا المخطط، لكن تظل الصلة بالأفعال الإلهية ظرفًا للحظة التالية في التاريخ. ففي حالة السَّببية الثانوية، "فإن الأسباب لولا ما لها أثر في المسبب ما أوجدها الله، ولو لم يكن حكمها في المسببات ذاتيًا لم تكن أسبابًا، ولم يصدق كونها أسبابًا"[31]، لأنَّ "الحق تعالى لا يخلق شيئًا بشيء، لكن يخلق شيئًا عند شيء"[32]. هنا، يقترب ابن عربي كثيرًا من الظَّرفية الأشعرية، كما سنناقش في القسم الأخير من هذا الفصل.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن فكرة (لا تكرار في التجلي) تضيف بُعدًا آخر. هناك دائمًا فرق بين أي زمانين من صيرورة العالم، فعلى الرغم من وهم

---

(31) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج 4، 66.
(32) نفسه، ج6، 71.

التكرار، هناك دائمًا دمج عناصر جديدة. إن ما يؤدي إلى الاختلاف، وفق أنطولوجيا ابن عربي العلائقية، هو ظهور تجليات جديدة والكشف عن جوانب غير مسبوقة من "الكنز المخفي". ومن ثم، يصبح المعلول "حدثًا وجوديًا" أكثر ضخامة أو تضاؤلًا من سبب سابق زمنيًا[33]. وهو يعرض: الأفعال الإلهية، والأسماء الإلهية، والصّفات الإلهية بطريقةٍ شاملة إلى حدٍّ ما. وبما أن الاختلاف بين الزمانين لا يمكن تفسيره إلا على أنه إضافة أفعال إلهية جديدة وتجليات إلهية، سيكون من المناسب المجادلة بأنه، وفق ابن عربي، لا يمكن ردّ المعلولات إلى علل[34]. وهذا يعني وجود عدم تناسق دائم بين السَّبب والنتيجة [العلة والمعلول] على الرغم من ارتباطهما ببعضهما من وجهة نظر مكانية-زمانية. هناك دائمًا انقطاع عمودي -فرق بين السَّبب والنتيجة- جنبًا إلى جنب مع الاستمرارية الأفقية لصيرورة العالم.

في الختام، هناك جوانب عدة مهمة لتصور ابن عربي عن السَّببية، فهو ينسب كل القدرة السَّببية إلى الله، ويعتقد أن السَّببية هي "حجاب" يحافظ على اللطف المناسب بين الله والإنسان. إنه يتعامل مع السَّببية على أنها "فكرةُ تنظيم" تساعد الفرد في الفهم والفعل وفق إمكانية التنبؤ الظاهرة (لكن الوهمية) واتساق التجلي الإلهي، كما يقترح أنه لا يمكن إرجاع المعلولات إلى علل.

في كوزمولوجيا ابن عربي، تعود الفاعلية السَّببية كلها إلى الله، لكن

(33) مفهوم البرزخ وثيق الصلة هنا. كثيرًا ما يستخدم هذا المفهوم للإشارة إلى واسطة الموجودات بين الله والعدم. بالنسبة لابن عربي، "البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفًا أبدًا كالخط الفاصل بين الظل والشمس". الفتوحات، ج6. 304. 16. للحصول على دراسة تفصيلية لهذا المفهوم، انظر:
see Salman H. Bashier, Ibn Al-ʿArabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World (Albany: State University of New York Press, 2004).

يستكشف بشير استخدام مفهوم البرزخ في بناء علاقة الله والكون.

(34) كتب سعيد النورسي كما سيناقش في الفصل العاشر، أيضًا: "الأسباب ليست سوى حجاب ظاهر. لذلك، من خلال ذكر الأهداف والنتائج، تظهر مثل هذه الآيات أنه على الرغم من أن العلل مرتبطة ظاهريًا ومجاورة لمعلولاتها، إلا أنه في الواقع هناك مسافة كبيرة بينها".
Sözler (The Words), trans. Sukran Vahide (Istanbul: Sözler Nesriyat, 1992), 435.

العلاقات السَّببية تبقى كما هي. فعندما يسقط الزجاج وينكسر، يُفهم الحدث برمته على أنه عملية مستمرة للتجليات الإلهية، إلا أن المرء يظل يعمل لالتقاط الزجاج.

2.6 الحرية:

تبرز هنا أسئلة عدة:

كيف يمكن تأسيس الحرية، ومن ثم المسؤولية الأخلاقية، إذا كان كل ما يوجد هو الله وأفعاله؟ إذا كان كل من السَّبب والمسبَّب مجتمعات من التجليات، ألا يؤدي هذا إلى اختزال الفاعلية البشرية إلى مجرد وهم ووضع الله كحاكم اعتباطي تمامًا[35]؟

على الرغم من أن ميتافيزيقا العلاقة والصيرورة المتينة هذه تبدو كأنها تأخذ كل الفاعلية من النظام المخلوق، فإن فكر ابن عربي يقدم في الواقع إمكانيات مثيرة للاهتمام لإعادة تأسيسها بالطرق التالية.

1.2.6 الحرية والمشاركة و"الفردية المتجلية"

أولًا: تؤدي ميتافيزيقا العلاقة والصيرورة لابن عربي إلى ما أسميه تفسيرًا تشاركيًا للفعالية السَّببية وللحرية، أي: إنه من الممكن تصور اندماج الأفراد خارج التدفق الميتافيزيقي لتجليات الصّفات الإلهية المستمرة والمتغيرة دائمًا. فالموجودات، في هذا الصدد، هي تفردات لتجمعات الأفعال الإلهية أو التجليات.

إن تعدد، وأنماط، هذه الأفعال أو تجلياتها تمنح الموجودات هوياتها

(35) حول علاقة السَّببية بالأخلاق، انظر:
Donald Davidson, "Causal Relations," in Essays on Actions and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980), 150; Richard Sorabji, Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (London: Duckworth, 1980), 37.

المتميزة؛ إذ تتمايز مجتمعات التجليات الإلهية كأفراد عيانيين. حتى أنه يمكن القول: إن الموجودات هي "فرديات متجلية".

الفردية المتجلية هي، من جهة، مجموع علاقاتها مع الله، ومن جهة أخرى، فاعل مشارك في الصّفات الإلهية كـ: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم. فمن خلال ردّ الموجود إلى مجموع علاقاته بالله، يبدو أن ابن عربي ينفي الفعالية السَّببية في النظام المخلوق، ومع ذلك، من المفارقات أن فكرة العلائقية تؤكد من جديد الفعالية السَّببية في الكائنات، ذلك إن العلائقية تستوجب المشاركة. فإذا كانت الموجودات هي مجموع علاقاتها مع الله، فلا يوجد فصل حقيقي بين الله والكون. بما أن الله هو الوجود أساسًا، فإن كل شيء ما عدا الله موجود من خلال المشاركة في وجود الله.

إذا كانت الموجودات مظاهر لأسماء الإله، فهي إذًا تشارك في الصّفات الإلهية، ثم إن مشاركة الموجودات في القدرة الإلهية تمنحها القدرة، والمشاركة في العلم الإلهي تمنحها العلم، والمشاركة في الحرية الإلهية تمنحها الحرية. "إنه سمعُنا الذي نسمع به، وبصرنا الذي نبصر به، وذكر لنا جميع القوى التي نجدها من نفوسنا"[36]. لذلك، تؤكد ميتافيزيقا ابن عربي وجود فرديات أخرى تشارك في "فردية" الله.

لاستخدام إحدى المقارنات المفضلة عند ابن عربي، يمكن تشبيه هذه العملية بانعكاس (مثال) جسم مضيء في المرآة. يشبّه خلقَ العالم بتكوين صورة في المرآة "أنْ نقول له: "كنْ" وهو بمنزلة النظر، فيكون وهو بمنزلة الصورة التي تدركها عند نظرك في المرآة"[37]. في هذه الصورة "فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذلك الأمر في وجود العالم"[38]. غير أن هناك فرقًا بين صورة معكوسة لجسم مضيء، مثل: الشمس، وصورة معكوسة لجسمٍ غير مضيء،

---

(36) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج7. 307.

(37) نفسه، ج8. 38.

(38) نفسه، ج8، 39.

مثل: صخرة. فعندما توضع صخرة أمام المرآة، ينعكس شكلها وألوانها في المرآة، لكن في حالة الشمس، لا تعكس المرآة شكلها وألوانها فحسب، بل تعكس أيضًا ضوءها وحرارتها، فالمرآة التي تعكس الشمس تسهم في خواص الشمس بالقدر الذي تسمح به قدرتها المحدودة.

هذه النظرة التشاركية للسببية ممكنة فقط في إطار أنطولوجي غير ثنائي، مثل: إطار ابن عربي، حيث لا يوجد فصل حقيقي بين الله والكون. الله هو الوجود الحقيقي، ووجود الموجودات مشتق منه. علاوة على ذلك، فإن الله في جوهره وجود، كما يتضح من عقيدة (وحدة الوجود) التي يُنظر إليها عادةً على أنها من سمات أنطولوجيا ابن عربي. إذا كان الله هو الوجود نفسه، فلا يمكن أن توجد الموجودات إلا من خلال المشاركة في وجود الله، ومن الصعب تخيل طرح مشابه في إطار ثنائي. وإذا كان هناك فصل حقيقي بين إرادة الله وإرادة الإنسان، كما في الظَّرفية الأشعرية أو تفسيرات المعتزلة للسببية، فلا يمكن تأسيس تفسير تشاركي للسببية، ففي مقطع ينتقد أطروحات الأشاعرة والمعتزلة عن الإرادة، يؤكد ابن عربي:

> سِتْرُه [للحق] واسعٌ والأكوان كلها ستره، وهو الفاعل من خلف هذا الستر، وهُمْ لا يشعُرون، والمثبتون من المتكلمين أفعال العباد خلقًا لله [الذين ينسبون الخلق لله] يشعرون، ولكن لا يشهدون لحجاب [بسبب حجاب] الكسب الذي أعمى الله به بصيرتهم، كما أعمى بصيرة مَن يرى الأفعال للخلق حين أوقفه الله مع ما يشاهده ببصره، فهذا لا يشعر وهو المعتزلي، وذلك لا يشهد وهو الأشعري، فالكل على بَصَرِهِ غِشاوة[39].

وفق الأنطولوجيا عنده، يقترح ابن عربي خيارًا ثالثًا.

هناك شراكة بين الله والعبد في الأفعال، ولا يوجد دليل منطقي ضد هذا، كما لا يوجد دليل نصّي ينسب الأفعال حصريًا إلى الله أو إلى العبد. لدينا ثلاثة

---

(39) نفسه، ج4، 62.

مصادر للعلم: الكشف، والشريعة، والعقل. ولا ينسب أي مصدر من هذه المصادر الفعلَ إلى الله وحده أو إلى العبد فقط[40].

إذا كانت فكرةُ تفرد التجليات الإلهية كموجود معقولةً، يمكن إذًا القول: إن الموجود هو في آن واحد مجموعُ علاقاته مع الله، وفاعلٌ فعال سببيًا يشارك في صفات الله. وهذا يقود ابن عربي إلى بناء علاقات سببية أفقيًا وعموديًا معًا. إنها عمودية؛ لأن الأسماء والعلاقات الإلهية هي أسباب الكائنات، وهي أفقية؛ لأن الموجودات، بسبب مشاركتها في الصّفات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الإلهية، تصبح تفردات متجلية، ولها علاقات مع موجودات أخرى. غير أن العلاقات العمودية ضرورية، وتجعل العلاقات الأفقية ممكنة. وكفردية متجلية، ما يحدد الموجود هو أساسًا علاقته بالله وبالتفردات الإلهية الأخرى في العالم.

ثم إنه وفق مخطط التدرج عند ابن عربي، فإننا نشارك في الألوهية بدرجات مختلفة. فالموجودات، كمجتمعات من التجليات، هي في آن واحد مظاهر لصفات الله اللامتناهي ومشاركة فيها. تشمل هذه الصّفات الحريةَ الإلهية، ومن ثم، فإن الموجودات حرة لدرجة أنها تشارك في الحرية الإلهية. تبقى الاختلافات بين الحرية الإلهية وحرية الموجودات، فالله يمتلك حرية مطلقة تُعزى إلى نفسه، والكائنات الممكنة [العارضة] تمتلك حرية نسبية تُعزى إلى الله. في هذا السياق، كثيرًا ما يَستشهد ابن عربي بالآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ (سورة الأنفال 17). بالنسبة إليه، تؤكد هذه الآية في الوقت نفسه الفعالية السَّببية وتنفيها - على الرغم من أنه "ما وقع الحس والبصر إلا على رمي محمد"[41]. والقرآن هو في آن واحد "صفات أفعال لنا ولله"[42]. ربما يمكن العثور على واحدة من أفضل التعبيرات عن وجهة النظر هذه للحرية عند الرومي:

(40) نفسه، ج5. 244.
(41) نفسه، 6، 296.
(42) نفسه، 6، 213.

> إرادة الله الحرة أعطت وجودًا لإرادتنا الحرة: إرادته الحرة مثل فارس وسط الغبار، وإرادته الحرة تخلق إرادتنا الحرة، وأوامره قائمة على إرادة حرة في داخلنا[43].

ومن ثم، بهذه التخصيصات، يمكن تحديد الحرية في الموجودات وفق ميتافيزيقا ابن عربي.

ففي جذور هذه الحرية توجد العلاقة الحميمة بين الموجودات والله، ونتيجة ذلك هي مشاركة الموجودات في الله.

2.2.6 الحرية والأعيان الثابتة

يقدم تصورُ ابن عربي للأعيان الثابتة منظورًا آخر يمكن من خلاله تناول مسألة الحرية. عادةً ما تُفهم الأعيان الثابتة على أنها أشياء غير مُتغيرة للعلم الإلهي، فالموجودات موجودة في علم الله قبل إيجادها في الكون، ويعطي الله هذه الأشياء غير الموجودة، لكن الممكنة، وجودَه، كما أن هذه الممكنات تعتمد كليًّا، من أجل وجودها وبقائها في كل لحظة، على تدفق وجود الله عليها. لذلك، كما هو موضح أعلاه، يظل الله هو القوة السَّببية الوحيدة.

ومع ذلك، إن فكرة الأعيان الثابتة لها تأثيران مهمان على مناقشتنا حول السَّببية والحرية:

---

(43) الرومي، المثنوي، ج5. 3087-3088. التشديد من المؤلف. لدى الرومي وابن عربي وجهات نظر متشابهة حول السَّببية. يعبر رومي عن تصوره للسببية باستخدام صور غنية لـ: الرياح، والغبار، والبحر، والزبد... إلخ. "منذ أن رأيتَ غبار الصورة، انظر إلى الريح، منذ أن رأيت الزبد، شاهد محيط القوة الإبداعية". المثنوي، ج4. 1459-1460. "نحن ووجودنا عدم. أنت وجودك المطلق بريهم انفسهم كأشياء قابلة للفناء/ كلنا أُسُود، لكن أسود على راية: نستمر في القفز بسبب الريح، المثنوي، ج1. 602-603. و"أخفى البحر وجعل الزبد مرئيًا. أخفى الريح، وأظهر لك التراب. المثنوي، ج5. 1027. انظر أيضًا "العالم غبار، وداخل الغبار كانت الكناس والمكنسة مخبأة"، الرومي، ديوان شمس التبريزي:
Rūmi, Dwan Shams Tabrīzī, ed. B. Furuzanfar, 10 vols (Tehran: University of Tehran Press, 1957-1967), n. 13164.
أو "لقد أثار عالمًا كالغبار مختبئًا في الغبار، إنه مثل الريح". Diwan, n. 28600.

أولًا: لا يعطينا ابن عربي أي "سبب" لظهور هذه الممكنات، كما هي، في العلم الإلهي، فالله لا يسببها، بل يَعلَمها فحسب. لذلك من الممكن المجادلة بأن هذه الممكنات هي أشياء غير مسبَّبة في علم الله، فهي ليست ثابتة وغير متغيرة فحسب، لكنها أيضًا غير مسببة.

لا يوجد سبب لكي يكون موجودٌ ما نوعَ الموجود الذي هو في علم الله، على الرغم من أن الله هو سببُ أن يأتي كائنٌ ممكن إلى الوجود بصفته أكثر من مجرد إمكان. يكتب ابن عربي:

> ما وقع في الوجود من ممكن من الممكنات إلا ما سبق بوقوعه العلم الإلهي، فلا بد من وقوعه، وما علم الله معلومًا من المعلومات إلا بما هو عليه ذلك المعلوم في نفسه، فإن العلم يتبع المعلوم ما يتبع الوجود الحادث يعني حدوث الوجود يتبع العلم، والعلم يتبع المعلوم، وهذا المعلوم الممكن في حال عدمه وشيئية ثبوته على هذا الحكم الذي ظهر به في وجوده، فما أعطى العلم لله إلا المعلوم، فيقول له الحق هذا منك لا مني لو لم تكن في عينك الثبوتية على ما علمتك به ما علمتك"[44].

بعبارةٍ أخرى، تتبع قدرةُ الله إرادةَ الله، وتتبع إرادةُ الله علمَ الله، وعلم الله يتبع أشياء العلم "غير المسبَّبة"، ولهذا كثيرًا ما يقول ابن عربي: إن المعلوم يسبق العلم، فمعيار العلم هو أن هناك شيئًا يجب أن يكون معلومًا. إن تقدم المعلوم على العلم يسمح لابن عربي بتأكيد علم الله الكلي دون أن ينطوي على حتمية صارمة، فإذا كان تعريف الحرية هو "سبب غير مسبَّب"، يمكن عندئذٍ التعرف على حرية حقيقية مع الحفاظ في الوقت نفسه على مكانة الله بِعَدِّها القدرة السَّببية الوحيدة.

ثانيًا: تشير فكرة الأعيان الثابتة أيضًا إلى أن كل علاقة سببية تحدث وفق هذه الممكنات في العلم الإلهي، وليس بشكل اعتباطي. ولا يعود الله مَلِكًا

(44) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج 7. 41. التشديد من المؤلف.

متحكّمًا في هذه الحالة. يتبع العلمُ الإلهي والخلقُ الأعيانَ الثابتة بما هي علم الله. مرة أخرى، لا يوجد سبب لعين ثابتة أن تكون ما هي في علم الله.

وهنا قد ينشأ سؤال. إذا كان كل ما هو موجود في صيرورة دائمة التغير، فكيف يمكن أن توجد "الأعيان الثابتة"؟ كيف يمكن أن يكون هناك ثبات؟ يمكن القول: إن فكرة "الأعيان الثابتة" لا تفرض ثباتًا على النظام الظاهر، فالأعيانُ تكون ثابتةً؛ لأنه في علم الله اللانهائي يجب أن يوجد كل شيء في شكل أزلي غير متغير. لكن هذا الثبات في علم الله لا يعني ثباتًا في العالم، وما هو ثابت من منظور علم الله يتم اختباره على أنه صيرورة دائمة التغير ومتواصلة في العالم. تشير اللانهائية في علم الله، من جهة، إلى أن علم الله يشمل كل شيء إلى الأبد، وأن الأشياء، بطريقةٍ ما، ثابتة في العلم الإلهي، ولكن من جهة أخرى، يعني هذا أن هناك عددًا لا نهائي من الأعيان الثابتة أو الممكنات، وإذا كان هناك عدد لا حصر له من الممكنات، كما هو موضح في الصفحات السابقة، يجب أن يكون هناك إيجاد دائم وغير متكرر لهذه الممكنات. ومن ثم، "ليس هناك تكرار في الظهور". بعبارة أخرى، يتضمن مفهوم اللانهاية كلًا من الثبات في علم الله وصيرورة دائمة التغير في الخلق في آن واحد.

3.6 الخلاصة:

يختلف فهم ابن عربي للعلاقات السَّببية عن الافتراضات الأساسية للنظرية السَّببية الأرسطية التي تنص على أن أفعال الأجسام تنبع مباشرة من طبائع الأجسام، ومن تكوينها الشكلي والمادي، أما من منظور الكوزمولوجيا الميتافيزيقية لابن عربي، فتُعد فكرة الطَّبيعة في أحسن الأحوال تفسيرًا خطأ لإمكانية التنبؤ بصيرورة العالم. فإذا كانت الموجودات حزمًا من الأعراض، وإذا لم يكن هناك جوهر يمكن للأعراض أن تلازمه، يجب إذًا البحث عن مبادئ الانتظام ليس في طبيعة الأجسام بل في الله. يتضح هذا في معالجة ابن عربي للأعيان الثابتة

والاستعداد التي تقدم تفسيرًا من أعلى إلى أسفل لانتظام ما يُسمى بالعلاقات السَّببية.

إن الأعيان الثابتة موجودة في علم الله الشامل في صورة لا تتغير، وإن ظهور الصّفات الإلهية لا يحدث بشكلٍ عشوائي، بل وفق كيفية وجود هذه الأعيان في العلم الإلهي، وتُنظِّم صيرورة العالم وفق هذه المبادئ الأساسية.

يشير تصور الاستعداد أيضًا إلى أن الله يوجِد الأشياء وفق جاهزيتها، وهكذا، فإن المفهومين -الأعيان الثابتة والاستعداد- يحلان محل المفهوم الأرسطي عن الطبائع. لذلك، بينما تكون الطَّبيعة، في الأطروحات الأرسطية للسببية، هي الضامن لإمكانية التنبؤ بالصيرورات الطبيعية، فإن الوظيفة نفسها في ميتافيزيقا ابن عربي تُعزى إلى الأعيان الثابتة والاستعداد.

هناك أيضًا العديد من الفروق المهمة بين أطروحات ابن عربي وابن سينا للسببية:

أولًا: كما يلاحظ تشيتيك، يمتنع ابن عربي عن وصف الله بأنه السَّبب الأول إذا كان ينطوي على إدراج الله في السلسلة السَّببية، فهذا يقوض لانهائية الإله، والله يتجاوز كل التحديدات[45].

ثانيًا: هناك أيضًا مشكلة صدور الكثرة عن الواحد. من المعروف أن ابن سينا والفارابي يؤكدان أنه "لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد". الله واحد بالمطلق، ومن ثم، يجب تفسير حصول الكثرة من الواحد بعد سلسلة من الفيوض، ففي مخطط الفيض، يظل الله بالضَّرورة هو السَّبب الأول البعيد. ومع ذلك، بالنسبة إلى ابن عربي، كما قال مرارًا، الله واحد/ كثير وكثير/ واحد. ها هو يكتب:

---

(45) انظر على سبيل المثال، ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، ج1. 90. 1 2، ج2. 57. 26. ج2. 64. 8، ج4. 54. 8؛ راجع: Chittick, Self Disclosure, 17-20.

الحكماء قد قالوا: لا يوجد عن الواحد إلا واحد، والعالم كثير، فلا يوجد إلا عن كثير، وليست الكثرة إلا الأسماء الإلهية، فهو واحد أحدية الكثرة الأحدية التي يطلبها العالم بذاته، ثم إن الحكماء مع قولهم في الواحد الصادر عن الواحد، لما رأوا منه صدور الكثرة عنه، وقد قالوا فيه: إنه واحد في صدوره، اضطرهم إلى أن يعتبروا في هذا الواحد وجوها متعددة عنه، بهذه الوجوه صدرت الكثرة، فنسبة الوجوه لهذا الواحد الصادر نسبة الأسماء الإلهية إلى الله، فليصدر عنه تعالى الكثرة كما صدر في نفس الأمر، فكما أنه للكثرة أحدية تسمى: "أحدية الكثرة" كذلك للواحد كثرة تسمى: "كثرة الواحد"، وهي ما ذكرناه، فهو الواحد الكثير والكثير الواحد، وهذا أوضح ما يذكر في هذه المسألة[46].

في هذه الفقرة وما شابهها، يجادل ابن عربي ضد التفسير التدريجي لصدور الكثرة عن الواحد. تتضمن لانهائية الله إمكانات لا نهائية، كما هو مُوضَّح أعلاه، فأن نقول: الله يعني أن نقول: لانهاية، ومن ثم الكثرة أيضًا. لذلك، يجب عدم تفسير الكثرة على أنها صدور عن الواحد في مخطط الفيض التدريجي. ويمكن أن تصدر الكثرة عن الواحد/ الكثير أو الكثير/ الواحد دون ترك مسافة بين الله والعالم. ومن ثم، لا توجد حاجة للإشارة إلى الله بِعَدِّه السَّبب الأول البعيد[47]. يمنح اللهُ الوجودَ مباشرة، وليس من خلال سلسلة سببية. فهذا الشيء أو ذاك موجود؛ بسبب تأثير الله السَّببي من غير وسيط.

ومن حيث علاقته بالنظرية الأشعرية عن السَّببية، يمكن تمييز بعض أوجه التشابه بين معالجة مسألة السَّببية عند الأشاعرة وابن عربي:

أولًا: يوافق ابن عربي على أن العالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة.

---

(46) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج 7. 62.

(47) علينا أن نتذكر أن هذا هو نقد الغزالي وابن رشد لابن سينا. كتب ابن رشد، على سبيل المثال، "جاز تقدير كثرة في العلة الأولى، واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول". تهافت التهافت، 147-148.

ثانيًا: ينسب كل من الجانبين الفاعلية السَّببية كلها إلى الله، للسبب التقوي نفسه، أي: تأسيس تبعية كل شيء المطلقة لله.

ثالثًا: يؤكدان أيضًا أنه في العلاقات السَّببية، ما يُعد علة هو مجرد مناسَبة [ظرف] لوجود معلول[48]. وعلى غرار الأشاعرة، يرى ابن عربي أن الأسباب هي "ظروف لخلق المسبَّبات"[49]. الأسباب "تتقدم زمنيًا" على المسببات، وبهذا المعنى فقط يمكن عدّها أسبابًا[50].

من وجهة نظري، على الرغم من أوجه التشابه هذه، لا يمكن تصنيف تفسير ابن عربي كشكل من أشكال الظَّرفية للأسباب التالية:

أولًا: تبدأ المعالجات الأشعرية (والمعتزلية) للموضوع من افتراض وجود فصل حقيقي بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، كما تقترحها نظرية الكسب الأشعرية. وفق هذه النظريات وما شابهها، يُنظَر إلى إرادة الإنسان على أنها كيان منفصل عن إرادة الله. وبحسب تفسير ابن عربي، فإن الأشاعرة والمعتزلة يسيئون فهم العلاقة بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية. فالأشاعرة، "بسبب حجاب الكسب (نظرية الاكتساب) لا يمكنهم رؤية" الطَّبيعة الحقيقية لهذه العلاقة. كما أن الله "أعمى بصيرةَ مَن يرى الأفعال للخلق (المعتزلة)"[51]. لكن بالنسبة إلى ابن عربي، ليس هناك سوى علم واحد، وإرادة واحدة، وقدرة واحدة في الوجود، وهذه الصّفات تخص الله، وتُعد أمثلةُ العلم والإرادة والقدرة في مجالنا مظاهرَ لهذه الصّفات. إن علم الإنسان وإرادته وقدرته ليست متميزة عن علم الله وإرادته وقدرته، كما افترض الأشاعرة والمعتزلة، وهذا

(48) للحصول على دراسة مقارنة لابن عربي والأشاعرة في العلاقة السَّببية، انظر:
Ozgur Koca, "Ibn ʿArabi, Ashʿarites and Causality," in Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2017), 41-60; and Ozgur Koca, "Causality as a 'Veil': the Ashʿarites, ibn ʿArabi (1165-1240), and Said Nursi (1877-1960)," Islam and Christian-Muslim Relations, 27.4 (June 2016): 455-470.

(49) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج 6. 71.

(50) نفسه، ج9. 62.

(51) نفسه، ج 4. 162.

يسمح لابن عربي أن يتطرق إلى مسألة الحرية من منظورٍ آخر. إذا كان الله وحده الوجودَ الأساسي، فلا يمكن للكائنات الأخرى أن توجد إلا من خلال المشاركة في وجود الله، فالموجودات تُظهر الصّفات الإلهية؛ بسبب مشاركتها في وجود الله. وهي من خلال المشاركة في وجود الله، تختبر الحرية. فحريةُ الإنسان مظهرٌ من مظاهر حرية الله، ومن ثم، يمكن أن يُنسب الفعل نفسه إلى الله، وإلى الفاعل البشري في الوقت نفسه.

ثانيًا: إن معالجة ابن عربي للأعيان الثابتة والاستعداد، تؤدي إلى الاستنتاج بأن سريان الوجود لا يحدث بشكل تعسفي.

علينا أن نتذكر أن فكرة "الترجيح بلا مرجح" عند الأشاعرة تحل مشكلة كيف يخلق الله العالم دون أن يتغير هو. وهم يستخدمون هذه الفكرة أيضًا لشرح تمايز الذرات المتجانسة، ومن ثم الموجودات، عن بعضها البعض.

إنَّ عملية الخلق والتمايز هذه تحدث فقط بسبب الترجيح الإلهي بلا مرجّح. لكن بالنسبة إلى ابن عربي، فإن تصورات الأعيان الثابتة، والماهيات، والاستعداد، والقدرات تشير إلى أن الله يوجِد موجودات كما هي في العلم الإلهي. هذه الأعيان الثابتة/ الماهيات الموجودة كمترافقات مع اللانهائية الإلهية هي المبادئ التي بموجبها يتجلى وجود الله في خصوصيات متنوعة بلا حدود. لا يخلق الله من العدم، بل من هذه الماهيات الموجودة مسبقًا وغير المسببة. هذه نقطة اختلاف أساسية بين الأشاعرة وابن عربي. يتفق أتباعه، مثل: القونوي، والقيصري، معه كما سوف يرد في الفصل السابع.

الفصل السابع

استمرارية الميتافيزيقا الصوفية وتطوراتها

حجتا القونوي والقيصري

يركز هذا الفصل على التطورات اللاحقة في الميتافيزيقا الصوفية فيما يتعلق بمسألة السَّببية والحرية. ويدرس كتابات اثنين من أتباع ابن عربي المؤثرين: القونوي والقيصري. فالقونوي هو الابن المتبَنّى لابن عربي، ويُعد على نطاق واسع أكثر أتباعه تأثيرًا[1]. والقيصري يقدم أحد أوضح التعبيرات عن مبادئ الإطار الميتافيزيقي الذي قدمته هذه المدرسة، وقد استُعمِلتْ تعليقاته على أعمال ابن عربي على نطاق واسع من قِبل علماء المسلمين اللاحقين. وقد أسهم كلٌّ من القونوي والقيصري في عملية إعادة صياغة ميتافيزيقا ابن عربي باستخدام التحليل المنطقي والمفاهيم الميتافيزيقية بحريّة وجَلاء أكثر من ابن عربي نفسه.

لقد جعلَتْ هذه الصياغة الفلسفيةُ سهلةُ التناولِ هذين المفكرَين مؤثّرَين للغاية في الأجيال اللاحقة من: الصوفيين، والفلاسفة، واللاهوتيين المسلمين.

سيقوم النقاش على أن كلًّا من القونوي والقيصري يتفق مع ابن عربي في تأسيسهما لفعالية الموجودات السَّببية وحريتها.

إن نفاذيةَ الوجود في الماهيّات هي أساس كل نشاط سببي، فتتيح هذه النفاذيّةُ في الموجودات المشاركةَ في الوجود بحسب قدراتها، وتؤسس المشاركة في الوجود الفاعلية السَّببية والحرية في الموجودات. الماهيات غير مخلوقة،

(1) W. Chittick, "al-Kunawi," in *Encyclopedia of Islam*, ed. P. Bearman, T. Bianquis, C. Bosworth, E. van Donzel, and W. Heinrichs (Leiden: Brill, 2007).

وعلى الرغم من أن اسم القنوي ليس مألوفًا مقارنةً بغيره في الثقافة الغربية، إلا أنه أثر في العديد من العلماء والصوفيين في: تركيا المعاصرة، وشمال إفريقيا، وإيران، والهند، والصين، والبلقان.

والله يعرف هذه الماهيات دون أن يحدد كُنهَها. تؤسسُ أزليّةُ الماهيّات حقائقَها كأسباب غير مسبّبة لأنفسها. ومن منظور الماهيات، فإن الموجودات ستبقى حرّة. ومن منظور الوجود، تعتمد الموجودات بشكل مطلق على نفاذيةِ الوجود كي توجدَ في العالم.

إن ما يميز القونوي والقيصري هو محاولتهما فهم بعض الأفكار المنسوبة إلى الفلاسفة والأشاعرة على ضوء تصورّي ابن عربي عن الوجود والماهيّة، فكتاباتهما تتضمن إشارات إلى أفكار الفلاسفة، مثل: السَّببية، الثانوية، والفيضية، وإلى أفكار الأشاعرة، مثل: الخلق المستمر، والأعراض، و"الترجيح بلا مرجِّح".

سيُقال: إن هذا ليس تناقضًا ببساطة، ففي الحقيقة، إنهما يوافقان انتقائيًا بين هذه الأفكار التي تدافع عنها المدارس المختلفة باستخدام الإمكانات الفلسفية التي اقترحها مفهوما الوجود والماهية. والنتيجة هي إعادة تفسير نقدية للعناصر الفيضية والظَّرفية ضمن الإطار الأكبر لميتافيزيقاهما.

1.7 حالة القونوي:

ومثل ابن عربي، يرى القونوي أن ذكْرَ الموجودات قد وردَ مسبقًا في العلم الإلهي قبل وجودها في العالم. فالقونوي يسمي الموجودات بـ: "الأعيان الثابتة، والماهيات، والمعلومات، والأشياء الثابتة"[(2)]، الحق يعلم الماهيات من خلال علمه الذاتي "وعلمه كل شيء من عين علمه لذاته (لنفسه)"[(3)]، الحق "يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم اللازم"[(4)]. أضف إلى أن الله يعرف الماهيّات

---

(2) القونوي، 'مفتاح غيب الجمع والوجود'، Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi، (مخطوطة)، أياصوفيا، العدد 1930، 13b. انظر أيضًا: "وحقائق الممكنات كالحروف الكامنة في الدواة وفي علم المتكلم وذهنه" مفتاح، 88b.

(3) المصدر السابق، 89b.

(4) المصدر السابق 15a. تذكير بأن هذه أيضًا هي طريقة ابن سينا وابن رشد في حلّ مشكلة العلم الإلهي في التقليد الأرسطي، إذ يُصوِّر الله على أنه عقل يعقل ذاته.

بكليّتِها "جمعًا وفُرادى، إجمالًا وتفصيلًا"[5].

كيف ولماذا يوجِد الله هذه "المعلومات" أو "الأعيان الثابتة" أو "الماهيّات"؟ الله يوجِدها بمنحها هِبَة الوجود، وهذا يرجع إلى رأفة الله ورحمته، فالله وجود محض، والوجود المحض رأفة ورحمة خالصة (الرحمة نفْس الوجود)[6].

وُهِبَ الوجود لكلّ الماهيات، ومن ثم، فهو المقولة الأكثر عمومية، إنه مشترك بين الكائنات الأعلى والأدنى [العلويات والسفليات][7]؛ ونظرًا لاعتمادها المطلق على قانون الوجود الإلهي، "لا تَحقُّق لشيءٍ بنفسه ولا بشيءٍ إلا به تعالى"[8]. تتلقّى الموجوداتُ الوجودَ من "إفاضة نوره الوجودي على من... استعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته"[9] لذلك، فإن ما يُوجِد الأعيان الثابتة أو الماهيات المشمولة بالعلم الإلهي هو عملية الوجود الإلهي في الماهيّات بصفتها خيرًا محضًا.

هذا يعني أن الوجود يحدث للماهيات، والله وجودٌ محض ومطلق لا يمكن تعريفه، وكل شيء آخر هو ماهية تنتظر أن 'تُوْجَد' من خلال تلقيها قسطها من الوجود الإلهي المحض، ومن ثم، تحصل الموجودات على كل من الماهية والوجود. والقونوي يُدوِّن كيف أن "الوجود في الحق عين ذاته، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته"[10].

تُقدَّمُ هِبة الوجود للماهيات وفق استعداها، يسمّي القونوي أحيانًا هذه العملية "سريان الوجود"، و"انبساط الوجود"[11].

---

(5) المصدر السابق، 16b.
(6) المصدر السابق 31a.
(7) المصدر السابق 13b.
(8) المصدر السابق 16a.
(9) المصدر السابق 16b.
(10) المصدر السابق 13a.
(11) على سبيل المثال، انظر المصدر السابق 26b، 32b.

إن الوجود العام هو "التجلي الساري في حقائق الممكنات، (الماهيات)"[12]. وينتشر الوجود الإلهي في الكائنات دون تحديد (الحلول أو الاتّحاد)[13]، ومن ثم يؤكد أن "ذلك لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزئ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام"[14].

كما يشترك القونوي مع ابن عربي في قناعته بالعلاقة بين الوجود والصّفات الإلهية، ولا يمكن عد الصّفات الإلهية منفصلة عن الذات الإلهية.

جميع الأسماء والصّفات مخفية في وحدة الوجود غير المتمايزة. ومع ذلك، فإن تغلغل الوجود في الماهيات يستلزم أن تكون للوجود علاقات محددة مع كل ماهية فردية. تسمى هذه العلاقات أيضًا بالأسماء والصّفات الإلهية.

في الواقع، الأسماء الإلهية هي مقولات لاهوتية تصف تعدد العلاقات بين الوجود والماهية، وبذلك لا يكتفي تغلغل الوجود بالماهية فحسب، بل يظهر أيضًا الصّفات الإلهية المخفيّة في الوجود. فالأسماء والصّفات ليست أعراضًا مميزة تُضاف إلى الوجود، فأن نقول الوجود يعني أن نقول كل الصّفات، ومن هنا يقول القونوي: "إن هذه الصّفات مُستوجبة من قِبَلِ الواحد دون تجريده من وحدانيّته"[15]. وهذا أيضًا هو سبب عد المشاركة في الوجود مشاركةً في الصّفات الإلهية، مثل: القدرة، والعلم، والإرادة. "لانقلاب كلّ صفة وقوّة من صفات العبد، وقواه اسما من أسماء الحقّ"[16].

إن إخفاء الصّفات الإلهية في الوجود، جنبًا إلى جنب مع تغلغل الوجود

(12) المصدر السابق 26b.

(13) المصدر السابق 32b.

(14) المصدر السابق، 17b. بالنسبة للقونوي، لا يسيغ هذا التحديد للقدس والعزّة الإلهيين، المصدر السابق، 18a.

(15) القنوي، إعجاز البيان في تأويل القرآن، الترجمة التركية لـ أكرم دمِيرلي (إسطنبول، إيز للنشر– سلسلة الكلاسيكيات الإسلامية (Istanbul: Iz Yayîncîlîk-Islam Klasikleri Dizisi, 2009)، 157).

(16) القونوي، إعجاز البيان، 73.

في الماهيّات، يقودنا إلى الاقتناع بالأطروحات التشاركية، فأساس الفعالية السّببية للموجودات هو مشاركتها في الوجود. ففي كل لحظة، ينبسط الوجود ويتخلل الماهيات. والكيانات حرة بسبب مشاركتها في الوجود، والمشاركة في الوجود هي المشاركة في الصّفات الإلهية المخفية في الوجود، بما في ذلك: العلم، والإرادة، والقدرة. وهذه المشاركة تتمّ وفق استعداد الماهيات.

إن المشاركة في الوجود هي المشاركة في الحرية الإلهية.

1.1.7 'لاخَلْقية' الماهيات، والحرية:

يمكن أيضًا مقاربة مسألة الحرية من منظور الماهيات، فكما نوقش أعلاه، يصف القونوي الماهياتِ بأنها أشياء من العلم الإلهي. يعني علم الله بذاته أن الله يعلم ذاته، ومن خلال هذا العلم، يعلم أيضًا كل شيء آخر بعلم واحد غير متمايز. يوجِدُ اللهُ موجودات وفق نماذجها الأصلية في العلم الإلهي.

وهكذا، فإن "حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربه"[17]. كتب القونوي في رسالة إلى نصير الدين الطوسي، "صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له. وعلمه بها سببُ وجودها"[18].

إن الفكرة القائلة بأن الماهيات موجودة على الدوام في العلم الإلهي تعني بالنسبة للقونوي أنها في تلك الحالة أشياء غير مخلوقة[19]، بل هي "غير مجعولة"؛ فلا خلق، إنما هي تجلياتٌ وصور. كما يناقش القونوي هذه المسألة أيضًا في إحدى رسائله إلى الطوسي، إن وجود الماهيات في العلم الإلهي ليست له بداية؛ لأنه إذا كانت للماهيات بداية في العلم الإلهي، فهذا يعني أن العلم الإلهي له حدود، وهذا يتناقض مع لانهائية العلم الإلهي وأبديّته. لذلك، الذي أفادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح هو أن الماهيات غير مجعولة، وأن لها ضربًا من

(17) القنوي، المفتاح، 13a-b.
(18) القنوي، المراسلات، الترجمة التركية لـ أكرم دميرلي (إسطنبول 2014) 190.
(19) القنوي، المفتاح، 13b.

الوجود، وهو من حيث عدّ تعينها في علم الحق أزلًا وأبدًا على وتيرة واحدة[20].

أيّدهم الله بنوره العلمي الذاتي الأحدي بحسب ما علم من استعداداتهم الغير مجعولة التي قبِلوا بها الوجود منه أوّلًا.[21].

يشير تصوّرُ الموجودات المسبق في العلم الإلهي إلى أن لديها نوعًا من الحقيقية قبل وجودها في العالم. عند هذه النقطة، يخلص القونوي إلى أنه إذا كانت الماهيات غير مخلوقة، وإذا كان لها حقيقة أزلية في العلم الإلهي، فلا بدّ أن تكون أسبابًا لنفسها. مرة أخرى، "فلكي تشمّ رائحة الوجود"، تعتمد بشكل مطلق على هِبة الوجود الإلهية. ومع ذلك، فإنّ الاستعداد الذي "يتقبل به الوجود" يظل أزليًا وغير مسبَّب. لذلك، من حيث ماهيته، فإن الموجود هو سبب نفسه، بالرغم من أنه من حيث وجوده قد سبّبه الله. وهكذا، فإن "هذه الخصوصيات [للماهيات] لا تعلل بشيء خارج عنها؛ لأن الماهيات، كما أسلفْنا، غير مجعولة [غير مخلوقة]"[22].

فالماهيات إذًا أسبابٌ لنفسها غير مسبَّبة، وإذا كان هذا صحيحًا، فعندئذٍ ليس الله سبب أن تكون على ما هي عليه في العلم الإلهي. العلم الإلهي يعلمها فقط كما هي، ونَفاذ الوجود يوْجِدُها كما هي.

وهكذا، من حيث وجودها في العالم، تعتمد الموجودات بشكل مطلق على الوجود، وبدونه لا يمكنها شمّ رائحة الوجود. ولكن، من حيث ماهياتها في العلم الإلهي، فإن الموجودات أزليّة وغير مسبَّبة، وبالتالي حرة.

2.1.7 القونوي والفلاسفة والأشاعرة:

يقدم القونوي تفسيرًا تشاركيًا للسببية والحرية، وهو في هذا الإطار، يوفق بشكل

---

(20) القنوي، المراسلات، 68.

(21) المصدر السابق، انظر أيضًا 22.

(22) المصدر السابق، 69.

نقدي بين بعض الأفكار المنسوبة تقليديًا إلى الفلاسفة والأشاعرة، وأناقش الآن كيف يدمج هذه العناصر بشكلٍ نقدي في منظومته باستخدام الإمكانات الفلسفية التي قدمها مفهوما الماهية والوجود.

السّببية الثانوية ونظرية الفيض

سبق أن ناقشت كيف يبني القونوي الفاعلية السّببية لحرية الموجودات وحرية الخلق على أساس الوجود والماهيّة، وبعد ذلك يرى القونوي أن بناء الفاعلية السّببية للموجودات من خلال مشاركتها في الوجود يستتْبعُ أن كلَّ موجود يتعلق بالله من جهتين: هناك علاقة مباشرة بين الله والعالم، فكل كينونة تستمدّ الوجود من الله دون وساطة، وهناك أيضًا علاقة غير مباشرة؛ لأن نفاذ الوجود في الماهيات يقدّم إلى الموجودات فواعل سببيةً حقيقية وحرة. بمعنى آخر، يصل الوجود إلى الموجودات بوساطة من خلال موجودات أخرى، وبدون وساطة، من الله. ومع ذلك، في كل الأحوال، يعتمد كلّ نشاط سببي على نفاذ الوجود.

الذي يعطيه التحقيق الذوقي هو أن الأشياء كلها ترتبط به من حيثيتين مختلفتين: من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور [الوسائط]، ومن حيث رفع الوسائط أيضًا، إذ لا برهان على انحصار المدد والأثر في سلسلة الترتيب. وهذا أليق بكمال الحق وأنسب لتنزيهه تعالى.... ولما كانت الكثرة من لوازم الإمكان وصفات الممكن، وجب أن يكون ارتباط الممكن بالحق من وجهين[23].

الله غير ملزم بأشكال مباشرة أو غير مباشرة من العلاقات. الله مرتبط بكل كيان بحجاب وبلا حجاب. يبدو أن وجهة النظر هذه تؤكد السّببية الثانوية. بهذا المعنى، يرى القونوي أن الفعل يُسنَد أحيانًا إلى العبد وأحيانًا إلى الله. ما يهمّ هو فهم المنظور الذي يتم من خلاله الإسناد. ومن ثم يعرف الواحد "ذهابُه هل

---

(23) المصدر السابق 81.

إلى ما صدر وتعيّن منه أو إلى مثله - إن صحت المثلية؟»[24]، هكذا يرى المرء كلًّا من الحقّ والخَلْق[25].

الاعتراف بقبول الوجود بوساطة وبدون وساطة يسمح للقونوي بأن يأخذ جوانب محددة من نظرية الفيض عند الفلاسفة، فإذا أمكنَ أن يصلَ الوجود أيضًا إلى الموجودات من خلال الوساطة، فلا يوجد هنا موجبٌ آخر للوسطاء، وبالتالي، للسببية الثانوية. سيتم تعريف العقول في هذا السياق على أنها ماهيات فريدة مُوْجَدة. وكما هو الحال مع الماهيات الأخرى، فإنها توجد بسبب نفاذ الوجود فيها. ومن شأن هذا النفاذ والمشاركة أن يضفيا عليها فعالية سببية يمكن أن تؤثر بدورها في موجودات أخرى.

إنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق من حيث هو من جهتين: جهة سلسلة الترتيب والوسائط التي أولها العقل الأول، وجهة طرفِ وجوبه الذي يلي الحق[26].

يتّفق القونوي مع الفارابي وابن سينا على الفكرة الأساسية للفيض التي تقول "عن الواحد لا يصدر إلا واحد". ومع ذلك، هناك اختلافان مهمان يجب الاعتراف بهما هنا:

أولًا: لا يعتقد القونوي أن الفيض هو الطريقة الوحيدة التي يبلغ بها الوجود المستويات الأدنى. كما يؤكد أن الوجود ينوجِد دونما وساطة.

ثانيًا: ليست وساطة العقول هي المسؤولة عن صدور الكثرة عن الواحد. العقول هي ببساطة ماهيات تنتظر أن تتحقق، مثل كلّ الماهيات الأخرى. لذلك، على الرغم من صحة أنه "عن الواحد لا يصدر إلا واحد"، يجب أن يُنظر إلى هذا الشيء على أنه الوجود الشامل (الوجود العام) الذي ينفذ في عدد لا حصر

---

(24) القونوي، المفتاح، 115b.

(25) المرجع السابق، 117a.

(26) القونوي، المراسلات، 197.

له من الماهيات، بما في ذلك العقول العلْوية، بلدونتها اللانهائية. تنشأ الكثرة بسبب هذه العلاقة بين الوجود والماهية. على الرغم من حقيقة أن ما يصدر عن الحقّ هو وحدة غير متمايزة، إلا أنّ الوحدة تتضاعف عندما يوجِد هذا الصدور موجودات مختلفةً ذات ماهيات مختلفة. وهكذا، فإن الوجود الواحد، بسبب تمايز الاستعدادات، ويتكثّر كما يتجلى في الماهيات (وجود واحد ظهر بسبب اختلاف حقائق القوابل)[27]. وكما يقول:

أما الذي تجدد لهذه الحقائق وأمثالها من الأسماء الأول، كون الحق سبحانه أظهر بعض معلوماته بتجليه الوجودي الواقع في عمائه بها، فانتقلت تلك المعلومات المقصودة بالتوجه الإيجادي انتقالًا معنويًا من العلم إلى العين[28].

فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك، ويدخل فيه العقل الأول وغيره، وتكون الموجودات بأجمعها مرتبطة بالحق لا بالسلسلة المذكورة[29].

تشير لا نهائية الوجود إلى أنها تتصل بكل موجود بوساطة وبدون وساطة، ويصبح النفاذ الشامل للوجود مبدأ العلاقة المباشرة وغير الوسيطة بين الله والعالم، وتصبح السَّببية الثانوية مبدأ العلاقة الوسيطة. ومن خلال هذه التعديلات تمكّن القونوي- من دمج بعض العناصر الفيضية في ميتافيزيقياه.

القونوي والنزعة الظّرفية

يسمح بناء القونوي للعلاقات السَّببية مع وبدون وساطة بانتحال أفكار محددة من الفلاسفة فيما يتعلق بالسَّببية الثانوية والفيض.

يمكن ملاحظة تفاعل مماثل بين القونوي وبعض الأفكار الظّرفية، مثل:

---

(27) *Miftah*, 39b.

(28) Ibid., 13b.

(29) Qūnawī, Murasalāt, 80

الخلق المستمر والترجيح، ويعيد قراءتها بشكلٍ نقدي في ضوء مفهومي الوجود والماهية.

هناك نقطتان مهمتان من نقاط الاختلاف بين القونوي والأشاعرة. نذكر أن إحدى الافتراضات الأساسية للظرفية الأشعرية تتمثل في فكرة أن الله يرجح وجود العالم على عدم وجوده دون أي سبب، كما أن هذا الترجيح هو الذي يميز الموجودات عن بعضها البعض. لكن بالنسبة للقونوي، فإن الماهيات هي مبدأ التمايز. هذا أيضًا للقول: إن الله لا يَخْلق من العدم، بل بالأحرى من الماهيات غير المسبَّبة وغير المخلوقة الموجودة في العلم الإلهي؛ هذا لأن القونوي يرى أن "العدم المحض لا ينقلب وجودًا، فإنه يلزم منه قلب الحقائق وإنه محال"[30]. تشير الماهيات، كمبادئ للإيجاد الإلهي، إلى أن الخلق الإلهي لا يحدث فقط على أساس رجحان المشيئة الإلهية[31].

يمكن صياغة نقطة الاختلاف المهمة الأخرى على النحو التالي:

الظَّرفية الأشعرية، عن طريق إزالة الفاعلية السَّببية عن السَّببية الثانوية، تتصوَّر علاقة عمودية بين الله والعالم فقط. ومع ذلك، كما نُوقِش أعلاه، يؤسس القونوي نوعين من العلاقات بين الله والعالم.

ينفذ الوجود في الموجودات، مُبقيًا عليها قيْدَ الوجود، دون وساطة، كما يصل إليها بوساطة. وعلى الرغم أنه يصحّ أن الفعالية السَّببية بمجملها وحرية الموجودات ترجع في النهاية إلى مشاركتها في الوجود، إلا أن هذه المشاركة ذاتها هي التي تجعل منها أيضًا وسيطة فاعلة حقيقية وحرة.

وهكذا، فإن هذا القبول للسببية الثانوية والعقول الوسيطة يضيف بعدًا أفقيًا أقوى لنظام القونوي، وهو بُعد غير موجود في الظَّرفية الأشعرية.

---

(30) Ibid., 221

(31) أيضًا: "ومعدن التجلّيات الأسمائيّة الواصلة إلى كلّ موجود والمتعيّنة المتعدّدة في مرتبة كلّ متجلّى له"، إعجاز البيان، 64.

هناك أيضًا نقاط اتّفاق بين القونوي والأشاعرة. مرة أخرى، يقبل القونوي أن هناك نوعًا من العلاقة بين الله والكون دون وساطة. الوجود العام يُعطى لجميع الموجودات باستمرار، دون وساطةٍ سببية ثانوية. على هذا النحو، فإن التركيز الأشعري على السَّببية العمودية والخلق الإلهي للسبب والنتيجة له مكان في نظام القونوي، وهذا يسمح القونوي بدمج بعض أفكار الأشاعرة، مثل: إعادة خلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة. على سبيل المثال:

ولمّا لم يكن الوجود ذاتيًا لسوى الحقّ، بل هو مستفاد من تجلّيه، افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات، دون فترة ولا انقطاع، إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة، فإنّ الحكم العدميّ أمر لازم للممكن، والوجود عارض له من موجده[32].

من المهم أن نلاحظ هنا أن القونوي لا يؤسس خلقًا مستمرًا للعالم على التمييز بين الجواهر والأعراض، كما هو الحال بالنسبة للذرّية الأشعرية، وكما استُعرِضَ في الفصل السادس، فيما يتعلق بابن عربي، وكما سنرى بشكل أوضح في كتابات القيصري، ترى مدرسة الوجودية الجواهر والأعراض على أنها مظاهر مختلفة للوجود. وسبب الخلق المستمر للعالم هو أن كلًا من الجواهر والأعراض يحتاج إلى نفاذ الوجود بشكل مستمر في كل لحظة. إن توسع الوجود إلى عددٍ لا حصر له من الماهيات يخلق أيضًا اختلافات دائمة التغير. هذا هو السَّبب في أنه "لا تكرار في التّجلّي"[33]. وعلى هذا النحو، فصلت المدرسة الوجودية فكرة إعادة الخلق المستمرّ للعالم عن الذرّية الأشعرية.

2.7 حالة القيصري:

تعرض كتابات القيصري إحدى أوضح التفسيرات وأكثرها إيجازًا للمبادئ الأساسية لمدرسة الوجودية، وهو يقدم نظرية تشاركية للسببية. وفي هذا، يتم تأسيس الفعالية

(32) Qūnawī, *I'jāz al-Bayān*, 68. Emphasis mine.

(33) Qūnawī, *Miftah* , 5b-6a.

السّببية وحرية الموجودات من خلال تطوير مفهومي الوجود والماهية. وعلى نحو متفرّد، يعيد القيصري: تقييم أفكار الجوهر، الأعراض، والترجيح، والخلق المستمر في ضوء مفاهيم الوجود والماهية. كما أنه يوافق بين بعض السمات المميزة لكوزمولوجيا الفلاسفة، مثل: الفيض، والهيولى، والطّبيعة.

واستوعبت دعاوى كلٍّ من الأشاعرة والفلاسفة في السياق الأكبر لميتافيزيقا الوجود- الماهية. يمكن النظر إلى ميتافيزيقا القيصري على أنها استمرار لميتافيزيقا ابن عربي والقونوي وتوسيع لها.

1.2.7 الوجود والسّببية:

بالنسبة للقيصري، الوجود هو الحقيقة الأكثر وضوحًا وشمولية. ومع ذلك، فإن هذا العنصر الواضح والشامل هو الذي يجعل من الوجود الحقيقةَ الأكثر خفاءً.

لا يمكن أن نفهم من منظور المفاهيم الأخرى التي، عند تطبيقها على الوجود، تحدُّ بالضّرورة من الحقيقة الشاملة للوجود.

ومن هنا كتب القيصري "وهو [الوجود] أظهرُ كلِّ شيء تحققًا وإنية... وأخفى من جميع الأشياء ماهيةً وحقيقةً "(34).

وبالتالي، فإن أفضل ما يمكن وصف الوجود به هو أن نقول: "هو من حيث هو هو"(35). فالوجود يتحدى كلّ محاولة لوضع تصوُّر له، وبالتالي، تحديده؛ لأنه "غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا هو كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير"(36). إنه مطلق وعام وواحد، ولكن حتى مطلقه وعموميته ووحدانيته لا تحد من الوجود، وبالتالي، يمكن أن تكون: محددة، وخاصة، وكثيرة.

---

(34) Qaysari, *Sharh Fusūs al-Ḥikam* (Tehran, 1963 [1383]), 14. 11-12.

(35) Ibid., 13. 3-4.

(36) Ibid., 13. 5.

ليس هناك من تمييز حقيقي بين الله ووجود الله، إذ لو كان الله والوجود شيئين، لكان الله مركّبًا، بما في ذلك الوجود كعرض. أضف إلى ذلك أن الله في هذه الحالة سيحتاج إلى الوجود كي يوجَد. وبالتالي، لن يكون الله، ذلك الذي يوجَد بسبب ذاته. وسيكون الوجود عرضًا ملازمًا لشيءٍ يوجَد مسبقًا، ويمتلك الوجود المسبَق. هذه كلها مستحيلات منطقية. وهكذا، كتب القيصري: "إن وجوده عين ذاته"[37]." في الكائنات الممكنة، يمكن التمييز بين الوجود والماهية، لكن هذا مستحيل.

والله والوجود وواجب الوجود شيء واحد، "فهو الواجب الوجود، [لأن وجودَه واجب]"[38].

جميع الموجودات تدين بوجودها لـ الوجود. إنها موجودة بسبب الوجود. و الوجود يفسِّر وجودَه. إنه موجود بسبب نفسه. لا يتلقى وجودَه من مصدرٍ آخر. هذا هو أيضًا تعريف واجب الوجود، فلكي يحدثَ واجب الوجود، "لا يحتاج في تحققه إلى أمر خارج عن ذاته [يجب ألا يكون قد استعار وجودًا]" من كائن آخر[39].

يؤمن القيصري، مع الفلاسفة وابن عربي، بأن الوجود ينطوي على كل الصّفات، فحين يُفهم تصور الوجود حقًا، سوف يتأسس معنى سائر الصّفات الأخرى. وبالتالي، فإن العلاقة بين الصّفات الإلهية والوجود لا ينبغي تصورها بمصطلحات ثنائية، حيث الوجود وصفاته ليست أشياء متعددة. فـ "إن صفاته عين ذاته [الصّفات (الإلهية) هي نفس الماهية]"[40] كلها كامنة في الوجود.

وجميع الصّفات الوجودية المتقابلة [مثل الباطن والظاهر] مستهلكة في عين الوجود[41].

---

(37) Ibid., 24. 21.

(38) Ibid., 16. 22.

(39) Qaysarī, *Risāla fī ʿIlm al-Tasawwuf*, Turkish trans. Muhammed Bedirhan (Istanbul: Nefes Yayinlari, 2013), 78.

(40) Qaysarī, *Sharh Fusūs al-Ḥikam*, 24. 15.

(41) Ibid., 16. 24.

حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط ألا يكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحدية المستهلِكة جميع الأسماء والصّفات فيها[42].

بطريقةٍ مُشابهة لابن سينا، يحلل القيصري أيضًا كيف تعود الأسماء والصّفات الإلهية إلى الوحدة غير المتمايزة وضرورة الوجود. وهذا التحليل مهم جدًا لفهم كيف أن مشاركة الموجودات في الوجود هي أيضًا مشاركة في الصّفات الإلهية، وكيف أن هذه المشاركة تؤسس بالتالي الفعالية السَّببية وحرية الموجودات.

في منظومة القيصري، الوجود بسيط بالمطلق؛ لأن الشيء المركَّب (أي: ليس بسيطًا بالمطلق) لا يمكن أن يفسّر وجوده. سيحتاج مثل هذا المركَّب إلى أجزائه الخاصة، وإلى مصدر آخر يُنتج هذه الأجزاء. ومن ثم، فإن واجب الوجود يجب أن يكون بسيطًا محضا تمامًا: "وبسبب محضيّته وبساطته لا يقبل الانقسام والتجزيء أصلًا خارجًا وعقلًا لبساطته"[43]. أضف إلى إن الوجود بسيط؛ لأنه لا يمكن إضافة أي شيء إليه.

إنَّ القيام بذلك من شأنه أن يردّ الوجود إلى مستوى الكائنات الممكنة؛ لأن الإضافة تعني إما أن الوجود يحتاج إلى شيءٍ آخر؛ لكي يوجَد، أو أن الوجود يمكن أن يكون أكثر أو أقل كمالًا مما هو عليه، ولهذا أيضًا لا يحتاج الوجود إلى صفاتٍ كمالٍ كي توجد معه. ومرّة أخرى؛ لأن كل الصّفات الإلهية مخفية في وحدة الوجود. ومن ثم، "الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه وإلا يكون كباقي الموجودات في تحققه بالوجود ويتسلسل"[44].

الوجود خير خالص؛ لأن كل خير يُلاحَظ في المستوى الظاهراتيّ يجب أن يكون قابلًا للعودة إلى الخير. ووجود الأشياء الخيّرة على المستوى الظاهراتي يعني ضمنًا أن الوجود إنما يمنحها من قِبل الوجود المطلق كعمل من الكرم

(42) Ibid., 22. 22-23.
(43) Ibid., 15. 10-11.
(44) Ibid., 18. 13-14.

والخير. وهكذا: "وهو خير محض وكل ما هو خير فهو منه وبه"[45].

الوجود قائم بذاته؛ لأن الوجود وُجِدَ بسبب نفسه. كما أنه يُبقي الكائنات الأخرى في الوجود. وبالتالي، فإن الوجود مستقل كليًا، وكل شيء آخر يعتمد عليه كليًّا. و"قوامه بذاته لذاته، إذ لا يحتاج في تحققه إلى أمر خارج عن ذاته، فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره"[46].

"وهو نور محض أدبه يدرك الأشياء كلها؛ لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره، منور سماوات الغيوب والأرواح وأرض الأجسام؛ لأنها به توجد وتتحقق، ومنبع جميع الأنوار الروحانية والجسمانية"[47].

الوجود علم خالص؛ لأنه يوجِد كلَّ شيء، والشيء الذي يوجِد كلَّ الأشياء وفق ماهياتها واستعداداتها، فلا بدَّ أنه يعلمها. وهكذا، يقول القيصري، "وهو بكل شيء عليم لإحاطته بالأشياء بذاته"[48].

أضف إلى أنّ كلَّ فعلٍ علم وكلَّ تجلٍّ لوعْيٍ في الكون، إنّما يعود في أصله إلى الوجود. لو لم يكن للوجود علم، لما لحِظْنا العلم والوعيَ في الكون: "وحصول العلم لكل عالِم إنما هو بوساطته، فهو أولى بذلك"[49].

الوجودُ هو الأوّل؛ لأنه لا بداية للوجود. إذ لو كانت هناك بداية، فهذا يعني أن الوجود سيكون كائنًا عرَضيًا، وسيحتاج إلى سببٍ خارجي. ومن ثم، "ليس له ابتداء، وإلا لكان محتاجًا إلى علة موجدة لإمكانه حينئذٍ"[50]. لا نهاية للوجود. إذ لو أنّ هناك نهاية لكان الوجود مؤهلًا لـ اللاوجود وهو مستحيل. "وليس له انتهاء، وإلا لكان معروضًا للعدم، فيوصف بضده، أو يلزم

(45) Ibid., 15. 15-16.

(46) Ibid., 15. 16. Also see Qaysarī, *Risala fī ʿIlm al-Tasawwuf*, 81.

(47) Ibid., 16. 10-12.

(48) Ibid., 15. 20.

(49) Ibid., 15. 22.

(50) Ibid., 15. 17-18.

الانقلاب، فهو أزلي وأبدي. فهو: الأول، والآخر، والباطن، والظاهر (57: 3)[51]".

الوجود هو الظاهر والباطن. إنه الظاهر، لأنه يوجَد ويؤازر كل كينونة بشكل ملموس وبالعقل، إنه الباطن؛ لأنه لا يمكن أن تفهمه المدارك الخارجية[52].

بما أن الوجود هو: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، يمكن إرجاع أسماء أكثر تحديدًا إلى الوجود؛ وذلك لأن جميعَ الأسماء الإلهية هي تعبيرات مختلفة عن هذه الصّفات الأربع. على سبيل المثال: يمكن إرجاع الأسماء المتعلقة بأفعال: الإبداع، أو الخلق، أو الإعالة إلى الأول، ويمكن إرجاع الأسماء المتعلقة بـ: الإعادة، أو الحساب، أو الثواب، أو الجزاء إلى الآخِر[53]. وكما يقول القيصري: "الأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور، والبطون، والأوليّة، والآخريّة"[54].

ويترتب على ذلك أن الصّفات الأخرى، مثل: الحياة، والإرادة، والقدرة هي أيضًا واحدة، وتشكّل الشيء نفسه مع الوجود. كما يضيفُ السمع والبصر إلى هذه القائمة التي يقول عنها: "هو الذي يلزمه جميع الكمالات، وبه تقوم كل الصّفات كـ: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، وغير ذلك. فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بوساطة شيءٍ آخر، إذ به يلحق الأشياء كلها كمالاتها"[55].

وهنا يبرز سؤال، إذا كانت جميع الأسماء والصّفات الإلهية مخفية في وحدة الوجود غير المتمايزة، فكيف تخرج منها الكثرة؟

---

(51) Ibid., 15. 18-19.

(52) Qaysarī, *Risala fī 'Ilm al-Tasawwuf*, 81.

(53) Qaysarī, *Sharh Fusūs al-Ḥikam*, 45. 12-15.

(54) Ibid., 45. 14.

(55) Ibid., 15. 24-25.

مرة أخرى، هنا تدخل مفاهيم الأعيان الثابتة والماهيات. تشير هذه المفاهيم إلى أمرين:

الأمر الأول: هو حقيقة كلّ موجود في العلم الإلهي، بما أن الوجود يعني علمًا، فإن الله يعلم ماهيات كلّ موجود ممكن في علمه غير المتمايز، ومن الأهمية بمكان فهمُ أن العلم بعددٍ لا حصر له من الكائنات الممكنة لا يخلّ بوحدة العلم الإلهي. يعلم الله كل الممكنات في فعْلٍ علم واحدٍ. هذا هو سبب تسمية هذه الممكنات بـ: "الثابتة". إنها معلومة بما هي عليه، وهذا العلم لا يتغير.

اعلمْ أن الأعيان الثابتة ما هي إلا وجود مخصَّص. هذا يرجع إلى حقيقة الكائنات الموجودة. هذه الحقائق لها صيَغ في العلم (الإلهي)، وتسمى: "الأعيان الثابتة"[56].

يستخدم القيصري هو الآخر هذه التصورات للإشارة إلى الأسماء والصّفات الإلهية. والمعنيان هنا يستلزم أحدهما الآخر حقًّا. إن وجود الماهيات يستدعي أن تكون للوجود المطلق علاقةٌ متفرّدة بالماهيات الفردية.

وكما نُوقش في الفصل السادس، تسمى هذه العلاقات بين الله والماهيات بالأسماء الإلهية والصّفات الإلهية. ومن هذا المنظور، فإن خصوصية الوجود في الماهيات لا تخلق الماهيات فحسب، بل تُظهِر أيضًا الصّفات الإلهية. وبالتالي، فإن التمثيل أو التفريد أو التخصيص هو مظهر من مظاهر بعض الصّفات الإلهية في هذه العلاقة الخاصة. وعلى الرغم من أن الوجود واحد وغير متمايز، وعندما يتعلق الأمر بالماهيات المتعددة، فإن الأسماء والموجودات الإلهية تتجلى. هذان الفعلان هما الشيء ذاته. هذا هو السّبب في أن القيصري يستخدم مفهوم الماهيات للإشارة إلى كل من أشكال الموجودات الفردية في العلم الإلهي والصّفات الإلهية التي تتجلى في العلاقة بين الوجود والماهية. وهكذا، يكتب:

(56) Qaysarī, "Sharh Ta'wīlāt Basmala," in *Rasāil*, ed. Mehmet Bayraktar (Ankara, 1989), 197-198.

"اعلم، أن للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الأسماء، واعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية"[57].

في بعض المقاطع، يستخدم القيصري مفهوميّ "الفيض الأقدس" و"الفيض المقدّس" للتعبير عن نفس الفكرة.

يشير الفيض الأقدس إلى تجلي الوجودِ لذاتّه، أو بعبارة أخرى، للعلم الذاتي لله. يستلزم العلم الذاتي هذا معرفة الأعيان الثابتة والماهيات المصاحبة لـ لانهائية الوجود. يشير الفيض المقدس إلى وجود هذه الموجودات في العيان. على سبيل المثال:

الحمد لله الذي عين الأعيان بفيضه الأقدس الأقدم، وقدرها بعلمه في غيب ذاته، وتمم ولطف برش نور التجلي عليها، وأنعم، وأظهرها بمفاتيح خزائن الجود والكرم عن مكامن الغيوب ومقار العدم[58].

يؤكد مصطلح "الفيض" أيضًا أن الموجودات توجد مع توسُّع وتدفّق ووهب الوجود. وللتعبير عن وهب الوجود، يستخدم القيصري "الوجود العام المنبسط"[59]. يتوسع الحقُّ على (سَرَيان) الوجود مع هذا الوجود العام[60]. ثم يصبح الوجود العام وغير المتمايز خاصًا ومتفردًا في ماهيات الموجودات[61].

ينفذ الوجود في الماهيات، ويوجدها وفق صيغتِها في العلم الإلهي.

إن نفاذ الوجود في الماهيات هو الذي يؤدي إلى الكثرة. بهذا المعنى فقط يمكن للمرء أن يتحدث عن خصوصية الوجود التي تظهر لنا على أنها كثيرة. هذه الكثرة لا تؤثر في الوحدة الإلهية. الوجود في حدّ ذاته لا ريبَ واحدٌ ونقيّ وبسيط.

---

(57) Qaysarī *Sharh Fusūs al-Ḥikam*, 65. 13-14.

(58) Ibid., 3. 1-6.

(59) Ibid., 16. 19-20.

(60) Ibid., 118. 21.

(61) كما أنه يستخدم تشبيه ابن عربي الشهير "نفس الرحمن" للتعبير عن توسع الوجود من الحقيقي إلى الموجودات، القيصري، رسالة في علم التصوف، 17.

فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وأفرادها باعتبارِ إضافتها إلى الماهيات والإضافة أمر اعتباري[62].

حتى الآن، أوضحتُ معنى الوجود، وعلاقة الوجود بالصّفات الإلهية، والعلاقة بين الوجود والماهية في نظام القيصري. وعلى أساس هذه المفاهيم يجب فهم الفاعلية السَّببية وحرية الموجودات، وكما سلفتْ مناقشته، يتوسع الوجود في الماهيات وهو أساس جميع الصّفات، مثل: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة. وهكذا، عندما يتوسع الوجود بناءً على النظام المخلوق، فإن الموجودات تتمتّع أيضًا بالصّفات المخفية في الوجود؛ بسبب هذه الصّفات تصبح الكينونة فعالةً وحرةً من الناحية السَّببية.

كل كمال يلحق الأشياء بوساطة الوجود، وهو الموجود بذاته، فهو الحي القيوم العليم المريد القادر بذاته لا بالصفة الزائدة عليها، وإلا يلزم الاحتياج في إفاضة هذه الكمالات منه إلى: حياة، وعلم، وقدرة، وإرادة أخرى، إذ لا يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها[63].

"فلو لم يُعطِ الواهبُ الجوادَ وجودَها لم يكن الجواد جوادًا، ولو أوجد بعضها دون البعض مع أنها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحًا بلا مرجح"[64]. ومن ثم، فإن للنظام المخلوق هذه الصّفات من خلال تلقّي الوجود والمشاركة فيه. وفي أثناء المشاركة في الوجود، تتشارك الموجودات أيضًا صفاتٍ، مثل: القدرة الإلهية والحرية.

ومن حيث إن هذه الحقائق كلها وجودات خاصه والذات الأحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع إضافة التعين إليه، وهو أيضًا يحصل من تجلياته،

---

(62) Qaysarī, *Sharh Fusūs al-Ḥikam*, 20. 13-14.

(63) نفسه، 24. 11-13. انظر أيضًا: "تمتلك الأشياء صفات مثل الحياة والعلم وإرادة الله التي تشمل كل شيء": القيصري، شرح تأويلات البسملة، 183.

(64) Qaysarī, *Sharh Fusūs al-Ḥikam*, 63. 4-5.

يكون إطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك[65].

يشير هذا إلى أن الموجودات تشارك في الصّفات الإلهية بطريقة تدريجية.

وفي مقطع آخر، يستخدم القيصري مصطلح التواطؤ للتعبير عن الشيء نفسه. "إن تحميل الصّفات على أفراد نوع واحد منها كالتعينات في العلم، مثلًا، على سبيل التواطؤ"[66].

وفي ضوء معالجته لمفهوم الوجود، يمكن استنتاج أن الموجودات واعية وقوية بالمشاركة في الوجود. إنها حرّة أيضًا بالمشاركة في الوجود، ويمكن قول الشيء نفسه عن صفات الكمال الأخرى. في هذه المشاركة، تمتلك الموجودات هذه الصّفات- ليس بالمعنى المطلق، ولكن بطريقة محدودة؛ بسبب جوهرها المحدود، ومن ثم، فإن الموجودات تدين بوساطتها وفعاليتها السَّببية لمشاركتها في الوجود[67].

2.2.7 الماهيات والحرية:

توفر فكرة الماهيات منظورًا آخر لمقاربة مسألة الحرية. يرى القيصري، على غرار القونوي، أن الله يعرف الماهيات، ولكنه لا يسبّبها. الله يعرف هذه الماهيات من خلال ذاته. وكما كتب القيصري: "وهو يدرك حقائق الأشياء بما

---

(65) Ibid., 25. 14-15.

(66) Ibid., 25. 16-17.

(67) يوضح القيصري أيضًا أن فكرة المشاركة في الوجود تؤسس الفعالية السَّببية للموجودات ليس فقط في الواقع الملموس، ولكن أيضًا في العقل. ووفق القيصري، فإن الموجودات تدين، ليس فقط في المجال ما فوق العقليّ، ولكن أيضًا في المجال العقلي، بـ: إيجادها إلى الوجود. الوجود كمفهوم شامل ينفذ في السَّببية العقلية. وفي ذلك يكتب: "ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به... لأن الوجود لو لم يكن، لم يكن شيء لا في الخارج ولا في العقل"، نفس المرجع، 14 13-14.

يدرك حقيقة ذاته لا بأمر آخر كالعقل الأول وغيره؛ لأن تلك الحقائق أيضًا عين ذاته حقيقة، وإن كانت غيرها تعينًا"[68].

تتطلّب معرفة الذات هذه معرفة كلّ ماهيّة موجودة في الوحدة اللانهائية وغير المتمايزة للوجود. بما أن الله حاضر لِذاتِه، فإن كلّ ماهية حاضرةٌ أيضًا عند الله. ثم يخلق الله موجودات ليس من العدم، بل من ماهياتها المعروفة أزليًا. الخلق هو مظهر من مظاهر الممكنات الموجودة مسبقا في العلم الإلهي، أو بعبارة أخرى، في لانهائية الوجود. في هذه الصورة، تظل الماهيات معتمدة بشكل مطلق على الوجود في إيجادها؛ لأنها لا تستطيع شم "رائحة الوجود" دونَ وَهْبِ الوجود.

وكل حقيقة ممكن وجودها، وإن كانت باعتبارِ ثبوتها في الحضرة العلمية أزلًا وأبدًا ما شمت رائحة الوجود، لكن باعتبارِ مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه وليس شيء منها باقيًا في العلم، بحيث لمًا توجد بعد[69].

من المهم أن ندرك أن هذه المعرفة لا تعني أن الله يحدد الماهيات على أن تكون ما هي عليه؛ لأن "العلم تابع للمعلوم"[70]. الله يعرف الماهيات دون أن يحدد ما تكون عليه هذه الماهيات. الله يوجِد الماهيات حسب إمكانياتها دون أن يفرض عليها هذه الاستعدادات.

تشير هذه الميتافيزيقا إلى أن الماهيات أزلية مع الله. وهكذا، يكتب القيصري أن الماهيات "واجبة قديمة"[71]. بمعنى آخر، ترتبط معرفة الله بهذه الماهيات بشكلٍ أزلي. لا توجد بداية للعلم الإلهي، وبالتالي، لا توجد بداية لوجود الموجودات في العلم الإلهي. وإلا، فهذا يعني أن الله لم يعلم الماهيات في نقطةٍ ما ضمن وقتٍ ما، ثم بدأ يعلمها في نقطة أخرى. وهذا مستحيل إذا

(68) المصدر السابق، 11-12، 17. وأيضًا، "والحق يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته"، 3، 49.

(69) Ibid., 63. 1-2.

(70) Ibid., 50. 19

(71) Ibid., 25. 17.

كان العلم الإلهي غير محدود وغير متغير. ومن ثم، فإن الماهيات ليس لها بداية. وبالتالي، "في معرفة الله، كلٌ شيء له صورة... هذه الصور المتعينة لانهائية... العلم الإلهي المتعلق بهذه الصور ليست له بداية أو نهاية"[72].

علينا أن نتذكر أن القيصري يشير أيضًا إلى هذه الماهيات والأعيان الثابتة على أنها أسماء وصفات إلهية. هذا يعطي منظورًا آخر لفهم الـ 'مشاركة في القدم'، وكنتيجة للفيض الأقدس، فإن الوجود يرتبط بهذه الماهيات بشكلٍ أزلي؛ وبسبب أزلية هذه العلاقات بين الوجود والماهية- كمرافقَين لـ 'لا نهائية الوجود' - فإن الأسماء والصّفات تتعايش بشكل أزلي وهي مخفية في الوجود، وهذا يعني أنه لا توجد فجوة زمنية بين الوجود والماهية. الماهيات أزلية مع الله. يؤكد القيصري:

إن الماهيات... ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية التي لنا إذا أردنا إظهار شيء لم يكن... بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزم الأعيان من غير تأخرها عنه تعالى في الوجود[73].

كتب القيصري أن الماهيات هي الأخرى، بمعنى ما، مطلَقة. إنها مطلقة؛ لأنها مع الله في الأبدية وغير مسبَّبة، ومع ذلك، فهي ممكنة؛ لأن وجودها العينيّ لا يمكن أن يكون بدون الوجود. الوجود فقط هو ما يمكن أن يكون مطلقًا. وبهذا المعنى، فإن "الذات الأحدية وجود مطلق، والمقيد هو المطلق مع إضافة التعين إليه .."[74] على الرغم من أنها ليست مطلقة تمامًا، يمكن عد الماهيات "مطلَقة نسبيًا"[75].

يرى القيصري أيضًا أنه "لا واسطة بينه [الوجود] وبين العدم"[76]. وهذا

---

(72) Qaysarī, "Sharh Ta'wīlāt Basmala," 181.

(73) Qaysarī, Sharh Fusūs al-Ḥikam, 65. 8-10.

(74) Ibid., 25. 14-15.

(75) Ibid., 14. 19.

(76) Ibid., 14. 18.

يمنح القيصري تبريرًا آخر لترابط الماهيات مع الوجود. فـ 'الشيء' إما أن يُوجَد وإما ألا يُوجَد. إذا كانت الماهيات 'شيئًا'، فلا بد أن تُوجَد. والموجودات التي نلاحظها في العالم الظاهراتيّ لا تنشأ من العدم، بل من الماهيات الموجودة بالفعل. إن الخلق هو سَيْرُ عملية من نوعٍ من الوجود إلى آخَر، وليس من العدم إلى الوجود. لذلك فإن الماهيات موجودة قبل وجودِها في الخارج.

تؤدي هذه الاعتبارات إلى استنتاج مفاده: إن الله ليس سببًا في أن الماهيات هي ما هي عليه في لانهائية الوجود. بهذا المعنى فإنّ 'الأعيان من حيث إنها صور علمية [في العلم النهائي] لا توصف بأنها مجعولة'[77]. تُخلَق الماهيات [أو تُجعَل] فقط من حيث وجودها في الخارج، وليس من حيث وجودها كما هي في العلم الإلهي. مرة أخرى، 'ليس جعلها إلا إيجادها في الخارج'[78]. ومع ذلك، فإن الصور نفسها ليست من صنع الله، بل يعرفها الله فقط، ومن ثم تُعطى الوجود. في قانون وجود الموجودات 'الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات، فيصير تابعًا للذوات؛ لأنها أيضًا وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة أحديته ظاهرة في واحديته'[79].

في الختام، لا يحدد الوجود الماهياتِ على ما هي عليه، لكنه يوجِدُها وفق ما هي عليه.

هذا النقص في تحديد الماهيات- المتضمِّنة في مشاركة الماهيات في الأزلية، والمطلقية النسبية، واللاعِلّيّة - هو الذي يوفر أساسًا متينًا للحرية الخَلْقية. من منظور الوجود، يخلقنا الله، ومن منظور الماهية، نخلق أنفسنا.

(77) Ibid., 64. 24-25.

(78) Ibid., 65. 3-4.

(79) Ibid., 16. 1-2.

3.2.7 القيصري والأشاعرة والفلاسفة:

تقدم كتابات القيصري نقاشًا تشاركيًا للسببية تؤسس فيه مفاهيمُ: الوجودِ والماهيةِ الوساطةَ السَّببيةَ وحريةَ الموجودات.

تسمح له وجهة النظر السَّببية هذه بملاءمة بعض الأفكار والمفاهيم المنسوبة تقليديًا إلى كل من الفلاسفة والأشعريين.

الجواهر/والأعراض

يناقش القيصري بإسهاب كيف يجب فهم تصوري الجوهر والعرض في ضوء مفهوم الوجود.

إن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا، ولا مزيجًا من الجوهر والعرض. الوجود، كحقيقة شاملة، هو أساس كل من الجوهر والعرض.

أولًا: كتب القيصري أن الوجود لا يمكن أن يكون عرضًا[80]. فالعرض يرتبط بشيءٍ آخر غير نفسه. الوجود، مع ذلك، يوجَد من تلقاء نفسه. إنه لا يكمن في شيء آخر غير نفسه. وإذا كان هذا هو الحال، فلا بد لشيءٍ ما أن يوجَد قبل الوجود. لا شيء يمكن أن يوجد بدون وجود، كما لا يمكن للوجود أن يسبق نفسه. ومن ثم، فإن الوجود قائم بذاته، ولا ينشأ كعرض من شيء موجودٍ قبله. ذلك سيكون ضربًا من الاستحالة.

إذا كان الوجود عرضًا، فلا بدّ أن ينشأ في شيءٍ كان موجودًا قبله. هذا مثل القول بأن الشيء يسبق نفسه أو يتقدّم على نفسه[81].

والوجود أيضًا ليس جوهرًا[82]. فالجوهر ليس شاملًا مثل الوجود. إن مجرد التمييز بين الجوهر والعرض يعني أن الجوهر ليس المقولة الشاملة. يفسّر

(80) Ibid., 13.
(81) Ibid., 13-15.
(82) Ibid., 13. 8-9.

التفاعل بين الجوهر والعرض العالمَ الظاهراتيّ، وليس الجوهرَ نفسه. إذا كان الجوهر مختلفًا عن العرض، وإذا كانت هناك أعراض، فإن لمقولة الجوهر حدودًا. ومن ثم، فالجوهر ليس مثل الوجود. الوجود كأساس يشمل الجوهر والعرض ويتجاوزهما.

"وجودهما زائد عليهما، والوجود لا يمكن أن يكون زائدًا على نفسه؛ ولأنه مأخوذ في تعريفهما لكونه أعم منهما، فهو غيرهما"[(83)].

إذا ركزت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لها، المتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض، ويجمعهما الوجود، إذ هو المتجلي بصورة كل منهما[(84)].

نضيف إلى ذلك أنّ الوجود ليس تركيبةً من الجوهر والعرض. إذا كان الوجود مركّبًا من جوهر وعرض، فهذا يعني أن الوجود مجرد شيء ممكن. بذلك يكون كلّ موجود ممكن مركّبًا من الجوهر والعرض. وهذا مستحيل؛ لأن الوجود لا يمكن أن يكون شيئًا ممكنًا. وعليه "الوجود ليس بجوهر ولا عرض لما مر، وكل ما هو ممكن، فهو إما جوهر وإما عرض ينتج أن الوجود ليس بممكن، فتعين أن يكون واجبًا"[(85)].

كما رأينا في الفصول السابقة، تتمحور مقولات الأشعري والفلاسفة عن السّببية حول مناقشات الجوهر والعرض.

إنّ التعريف الذري الأشعريّ للجوهر والتعريف الهيلومورفي للفلاسفة [مذهب المادة والصورة] يوفران معًا أساسًا للسببية داخل منظوماتهم الخاصة. ومع ذلك، في مقولات القيصري، لا تُعَدّ مناقشة الجوهرِ/ الجواهر والعَرَض/ الأعراض مركزيةً.

(83) Ibid., 14. 1-2.

(84) Ibid., 74. 4-6.

(85) Ibid., 18. 11-12.

ففي المحصّلة النهائية، يُعد كلٌ من الجواهر والأعراض من مظاهر الوجود، فإذا كان الأشاعرة على حق، فإن الوجود أساس الذرات والأعراض الكامنة في الذرات، وإذا كان الفلاسفة على حق، فالوجود هو أساس الهيولى والصور.

إن بنائيةَ العلاقة بين الوجود والجواهر- الأعراض هي ما تسمح للقيصري بملاءمة بعض عناصر الظّرفية الأشعرية والهيلومورفيّة السينوية دون التخلي عن الحجج المركزية لميتافيزيقا الوجود.

على سبيل المثال: تردُ الفكرة الظّرفية بأن العالم يُعاد تكوينه من جديد بين حينٍ وآخر أيضًا في منظومة القيصري، وكما نُوقش في الفصل السادس، فقد سبق أن تبنى ابن عربي هذه الفكرة. يعيد القيصري تأويل فكرة إعادة الخلق المستمرة في ضوء مفهوم الوجود. بما أن الجوهر والعرض عبارة عن تمثيلات وتخصصات للوجود، فإنها لا تُوجَدُ من تلقاء ذاتها. إنها مستقرة في كلّ الأزمنة: "المثبِّت لغيره [هو الذي يحافظ على الأشياء في الوجود]"[86]. في النهاية، الجواهر مثل الأعراض. وفي حقيقة الأمر، إن العالم مُركَّب من أعراض لا يمكن أن تصمدَ بمفردها من لحظةٍ إلى أخرى، ومن ثم، فإن العالم يتلقّى الوجود من الله في كل لحظة. المهم هنا هو استيعاب هذا العنصر الظّرفي بفضل الخاصيّة الشاملة والآثار الفلسفية اللاهوتية لمفهوم الوجود، وإذا كان العالم عبارة عن مجموعة من الأعراض، يمكن للقيصري إذًا أن يقبل الخلق المستمر للعالم دون قبول كلّ مبادئ الذرية الأشعرية الأخرى.

الترجيح

علينا أن نتذكر أن مفهوم الترجيح يشير إلى خلق الله للعالم وتمايز الموجودات دون سبب للتمايز.

---

(86) Ibid., 14. 14.

يعتقد الأشعريون عمومًا أن الله يخلق العالم من لا شيء. ولشرح الاختلافات في العالم دون التلميح إلى تبدُّل في الله، فإنهم يدافعون عن فكرة أن الله يعطي ترجيحًا لخيارات مُتعادلة دون أي سبب.

يرى القيصري، مع ابن عربي والقونوي، أنَّ فعل الوجود لا يحدث عشوائيًا، بل بالأحرى حسب الماهيات التي يعلمها الله. هذا يعني أنه لا يوجد خلق من لا شيء، بل بالأحرى خلق من الماهيات، وهذا ما يمثّل اختلافًا أساسيًا بين التفسيرَين.

على الرغم من هذا الاختلاف، يواصل القيصري استخدام مصطلح الترجيح في كتاباته. ومهما يكن، فهو يفعل ذلك بشكلٍ محدود فقط. على سبيل المثال: عندما ناقش وجود الأعيان الثابتة، كتب أنه "لو أوجَد بعضها دون البعض مع أنها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحًا بلا مرجح"[87]. على الرغم من أن كل شيء يحدث وفق ما تمثّله الماهيات في العلم الإلهي، يمكن أن يرجح الله بين إيجاد الماهيات وعدم إيجادها دون سبب للتمايز. الفرق هنا هو أنه في اللاهوت الأشعري لا توجد ماهيات غير مخلوقة مسبقة الوجود، وأن الله يخلق ماهيات الموجودات في العالم بدون سبب. لكن بالنسبة للقيصري، هناك ماهيات أبدية مسبقة الوجود والله يخلق موجودات من هذه الماهيات. في منظومة القيصري، يُقَلَّص دور الترجيح إلى الترجيح بين الماهيات مسبقة الوجود. قد لا تتحقق بعض الممْكِنات، وقد لا تكون بعض الماهيات قد وُجِدتْ من قِبَل الله، فالله لا يختار نوع الماهية الذي قد يمتلكه الشيء، لكنه يختار ما قد وُجِدَ من الماهيات.

المعجزات

يلاحظ المرء أيضًا اتجاهًا مشابهًا في مسألة المعجزات، والقيصري يستند إلى الرواية الظَّرفية السائدة لشرح المعجزات النبوية. المعجزة هي خرق لعادة الله تحدث لتكريس النبي.

(87) Ibid., 63. 5-6.

لا بد أن تعلم أن العادة متعلقة بالتقدير الأزلي الواقع في الحضرة العلمية الجاري على سنة الله، وخرق العادة يتعلق بذلك، لكن لا على السنة، بل إظهارًا للقدرة (الإلهية)[88].

ومع ذلك، ينتقل القيصري أيضًا إلى ما هو أبعد من التفسير الأشعري السائد في القول بأن المعجزات تم تصورها مسبقًا في العلم الإلهي على أنها ماهية، فمفهوم الماهيات أو الأعيان الثابتة يصبح جزءًا من تفسير المعجزات.

يقبل القيصريُ التفسيرَ الأشعري إلى حدٍّ ما، ولكنه يضعه أيضًا في سياقه ضمن إطار ميتافيزيقا الوجود-الماهية الأكبر.

ومع الأشعري، يؤكد القيصري أنَّ المعجزات تحدث نتيجة الخروج عن المسار المعتاد للعادات الإلهية، لكنه، على عكس الأشعري، يؤكد أيضًا أنه حتى حالات الخروج هذه مذكورة مسبقًا في العلم الإلهي كماهيات.

ومن ثم، فإن المعجزات لا تحدث بشكل تعسفي، ولكن نتيجة وجودها المسبق في العلم الإلهي.

لماذا توجد المعجزات كماهيات في العلم الإلهي؟ إن تحليل القيصري لِلانهائية الوجود يوحي بإجابة.

هذا التصور المسبق للمعجزات في العلم الإلهي مشمول بلانهائية الوجود، مرة أخرى، كل الماهيات ملازِمةٌ للوجود اللانهائي.

لا يمكن تحديد لانهائية الوجود بالانتظام الظاهراتي والخلق المعتاد. يجب أن تكون هناك أيضًا خروق في الطرائق المعتادة.

وبالتالي، يجب أن توجد المعجزات أيضًا كممكنات جنبًا إلى جنب مع الانتظام والاتساق في سير العمليات الطبيعية.

---

(88) Ibid., 148. 17-20.

يستأثِر القيصري هو الآخر ببعض الأفكار التي تُنسَب عادةً إلى الفلاسفة، وكما نُوقِش أعلاه، يتصور القونوي نوعين من العلاقة بين الله والعالم: مع أو بدون وساطة. يمكن ملاحظة اتجاه مماثل لرؤية نوعين من العلاقات بين الله والعالم في تناول القيصري لفكرة الفيض في ضوء مفهوم الوجود.

إن مشاركة الموجودات في الوجود هي أساس حركتها السَّببية وحريتها. كل كينونة تتلقى الوجود من وجود الله. ما يعني أيضًا أن هذه الكائنات الموجودة لا تتلقى الوجود فحسب، بل تشعّ الوجود أيضًا بالقدر الذي يسمح به استعدادها. فمن جهة، كلّ شيء يتلقى الوجود دون وساطة من الله، ومن جهة أخرى، فإنها تنقل الوجود إلى موجودات أخرى. إن المعنى الضمني في الفعالية السَّببية لموجودٍ ما يتمثل في انتقال الوجود، ضمن شكل مخصّص، إلى موجودات أخرى. وعلى الرغم من أن وهْبَ الله للوجود ينطوي على سببية عمودية، إلَّا أنَّ انتقال الوجود من قِبَل الموجودات المخلوقة يُشكّل علاقة أفقية. وهنا تندمج الفيضيّة في سياق الوجود الأكبر للقيصري. هناك تَلَقٍّ بوساطة الفيض من خلال العقول والأسباب الثانوية، جنبًا إلى جنب مع التلقّي بلا وساطة للفيض من الله، وهذا ما يفسر استخدام تصورات الفيض، مثل: العقول السماوية، والنفوس من قِبل الممثلين الرّئيسين لمدرسةِ الوجودية. على سبيل المثال:

يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائمًا، ثم... يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية. وكل عين هي... وساطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها[89].

وبالمثل، يستوعب القيصري فكرة الطَّبيعة في ضوء مفهوم الماهية. كما نُوقش على نطاقٍ واسع أعلاه، فإن فكرة الأعيان الثابتة تشير إلى أن الإيجاد

---

(89) Ibid., 65. 23-25.

يحدث وفق ماهيات الموجودات في العلم الإلهي. في هذه الصورة، يلعب مفهوم الماهية دورًا مشابهًا لمفهوم الطّبيعة. وبالتالي، فإن "كل ما يظهر، فهو قبل ظهوره فيه بالقوة والشدة والألم يمكن ظهوره"[90]. الاختلاف هنا هو أنه على الرغم من أن أرسطو يحدد موقع هذه المبادئ في التكوين المادي للموجودات، فإن القيصري يعدّها مبادئ ميتافيزيقية موجودة في العلم الإلهي. ومع ذلك، فإن وظيفتها متشابهة للغاية في كل من النظامين، فهي تضمن عدم إجحاف الأفعال الإلهية.

يمكن العثور على مفهوم الهيولى أيضًا في كتابات القيصري، ويمكن هنا أيضًا ملاحظة استراتيجيته العامة لتفسير هذه المفاهيم في ضوء مفهومي الوجود والماهية، ويساوي الهيولى مع نَفَس الرّحمن. ويذكر أن النَّفَس هو أيضًا الوجود العام الذي ينفذ في الماهيات: "تسمى هذه الحقيقة في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولي الكلية"[91] ومع ذلك، لا ينبغي تصور ذلك على أنه جوهر قائم بذاته. وكما نوقش أعلاه، لا الماهية ولا العرض قائم بذاته في منظومة القيصري. إنها تخصصات مختلفة للوجود. جنبًا إلى جنب مع فكرة إعادة خلق العالم بشكل مستمر، يشير ذلك إلى أن الهيولى، كما هو الحال مع كل شيء آخر، تتطلب نفاذًا مستمرًا في الوجود. وعلى هذا النحو، تسمح ميتافيزيقا ماهية الوجود للقيصري باستخدام فكرة الهيولى بشكل نقدي.

3.7 الخلاصة:

ختامًا، يُدافع أعضاء مدرسة الوجودية الذين تمَّت دراستهم في هذا الكتاب عن النظريات التشاركية للسببية. الوجود هو أرضية سائر العمليات السَّببية. ومشاركة الموجودات في الوجود تثبت فعاليتها السَّببية وحريتها. والماهيات هي مبادئ لتمايز الوجود غير مخلوقة وغير مسبَّبة.

(90) Ibid., 76. 25.

(91) Ibid., 76. 3-4.

لا يحدد الله الماهيات لتكون ما هي عليه، ولكنه يعلمها فحسب كما هي. وعلى هذا النحو، فإن الماهيات هي أساس حرية الخليقة.

لا يدافع القونوي والقيصري عن المعتقدات الأساسية لابن عربي فحسب، بل يعيدان تأويل هذه الأفكار أيضًا باستخدام التحليل المنطقي والمفاهيم الفلسفية.

لقد وضعا هذه الأفكار في حوار مع القناعات الراسخة للنظرية الظَّرفية الأشعرية ونظرية الفيض. ولهذه الغاية، يستخدمان مدلولات غنية لمفهومي الوجود والماهية. والنتيجة هي تخصيص وسياقية وإعادة تفسير نقدية لمفاهيم مركزية، مثل: الجوهر، والعرض، والترجيح، والفيض، والوساطة، والعادات، والمعجزات، والطبائع، والهيولى.

هذا عالم يُنظر فيه إلى كل من الجوهر/ الجواهر والعَرَض على أنَّها تجليات مختلفة للوجود الشامل. في هذا العالم، لا يَخلق اللهُ من لا شيء، بل يخلق من الماهيات. تتطلب لانهائية الوجود أن يرتبط الله بالعالم سواء أكان بوساطة أم بدونها. وتتطلب نفس اللانهائية أيضًا وجود كل من الخلق المنتظم الثابت والخرق في العادات، أي: المعجزات. هذا العالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة؛ لأنه لا يمكن أن يصمد لوهلتين مهما بلغتا من الصّغر دون نفاذ الوجود. تُوجد علاقة سببية عمودية؛ لأن الوجود يُوهَب بدون وساطة، وعلاقة سببية أفقية؛ لأن الوجود أيضًا يبْلغ كلَّ كينونة من خلال موجودات أخرى.

إن المشاركة في الوجود هي مشاركة في الصّفات الإلهية، فجميع الصّفات مخفية في الوجود. لذلك تكون المشاركة في الوجود مشاركةً في الحرية الإلهية. هذا عالم تكون فيه الموجودات حرة في آنٍ واحد؛ بسبب ماهياتها غير المخلوقة وغير المسبَّبة، وتعتمد بشكلٍ مطلق على الله؛ كي تُوْجَدَ، وتبقى في الوجود.

الفصل الثامن

نحو فلسفة ظرفية للعلم

حجة الجرجاني

يركز هذا الفصل على الجرجاني لبحث التطورات اللاحقة في التقليد الظَّرفي[1].

يُعد طرح الجرجاني مهمًا لسببين:

أولًا: في الكلام ما بعد الغزالي، تصبح الظَّرفية رؤية للعالم متكاملة، وتصبح فكرة "الإمكان" التي تنطوي عليها مفاهيم، مثل: العادة، والاقتران، والمجاورة، مركزية في التساؤلات اللاهوتية والفلسفية ضمن تقليد الكلام.

تقدم كتابات الجرجاني أمثلة وافية على كيف يمكن أن تكون الظَّرفية المحورَ المركزي لجلّ التَّفكير اللاهوتي.

ثانيًا: والأهم من ذلك، يقدم الجرجاني فلسفة علمية نقدية وواقعية قادرة على ملاءمة الفلسفة والعلوم الطبيعية الأرسطية- البطلمية- السينوية. وهو يدافع عن الميتافيزيقا الظَّرفية الأشعرية بِعَدِّها توفر إطارًا مناسبًا لفهم خلاصات الفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى[2].

---

(1) وُلد السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في (م740/ 1340 هـ وتوفي سنة 816م/ 1413 هـ). كان لاهوتيًا أشعريًا، ألّف العديد من الكتب في مجالات: اللاهوت، والفقه، واللغويات، والمنطق، ومنها شرح المواقف، والتعريفات، وحاشية على لوامع الأسرار، وحاشية على هداية الحكمة. وقد دُرِسَت أكثر أعماله تأثيرًا، وهو "شرح المواقف"، وعُلِّقَ عليه في أنحاء العالم الإسلامي، وعلى مدى خمسمائة عام كان أحد أكثر الكتب شهرة في المدارس العثمانية المعنيّة باللاهوت الأشعري. وكغيره من العلماء الذين ظهروا بعد القرن الثالث عشر، فقد طواه النسيان بمعنى الكلمة في القرن العشرين، على الرغم من الإسهامات المهمة التي قدمها في اللاهوت الأشعري.

(2) استخدمُ مصطلحَ "الفلسفة الطبيعية" بالمعنى الكلاسيكي للإشارة إلى الدراسة الفلسفية للطبيعة قبل ظهور العلم الحديث.

ومن المبادئ الأساسية للحركة الظَّرفية، فكرة (ترجيح بلا مرجّح)، المركزية في مشروع الجرجاني المتمثل في التخصيص النقدي والبراغماتي للعلوم الطبيعية.

1.8 الجرجاني والظَّرفية الأشعرية:

وفق التقليد الظَّرفي الأشعري، يرى الجرجاني أن العلاقة بين السَّبب والنتيجة هي علاقةُ إمكان وليست ضرورة (إيجاب): "العلّة تجعل المعلول ممكنًا"[3]. لا تُظهر الملاحظة أي علاقة حقيقية بين السَّبب والنتيجة، هناك فقط المجاوَرة والاقتران. الله هو الفاعل، إذ لا يوجد فاعلون سببيون حقيقيون غير الله. كما أن الله ليس مرغَمًا على أي نوع من الضرورات في أفعاله.

إنه تعالى الحاكم، فيحكم بما يريد ويفعل ما يشاء، ولا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح، وأما المعتزلة، فإنهم أوجبوا عليه[4].

إذا كان الله هو الذي خلق كل شيء، فلماذا إذًا يحاسب الأفراد على أفعالهم؟ كيف يمكن لإله كامل أخلاقيًا أن يُعاقب أو يكافئ "عباده" على أفعال قاموا بها؟

لحل هذه المشكلة، يعتمد الجرجاني على نظرية الكسب الأشعرية، فعلى الرغم من أن الله خلق كل شيء، إلا أن البشر لديهم القدرة على اكتساب (أو عدم اكتساب) هذه الأفعال المخلوقة. لقد خلق الله قدرةَ الاكتساب هذه مرة أخرى. "إن كانت لها [القدرة الحادثة] عندنا تعلُّق بالفعل، يسمى ذلك التعلق كسبًا"[5].

(3) الجرجاني، شرح المواقف، تحرير محمود عمر الدمياطي في ثمانية أجزاء، (بيروت، دار الكتب العلمية 2012م/ 1433 هـ) الجزء الرابع. 207. وقد قمتُ [المؤلف] بالترجمات كافة الواردة في هذا الفصل.

(4) نفسه، 8. 217.

(5) نفسه، 6. 86.

إن الطريقة التي يستخدم بها الأفراد قدرة الاكتساب هذه تجعلهم فاعلين مسؤولين. "فعلُ العبد مخلوقًا لله من العدم إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد"[6].

يحدث الاكتساب مع فعل الخلق الإلهي، "فيكون مقدورُ العبد كسبًا، مقدورًا لله تعالى تأثيرًا"[7].

ليست هناك فعالية سببية في القدرة المخلوقة (القدرة الحديثة)[8]. وليس الاكتساب فعلَ خلقٍ فعالًا سببيًا، ولكنه مجرد مناسبة للخلق الإلهي. "والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده [للفعل] سوى كونه محلًا له"[9].

وفق منطق الظَّرفية، يرى الجرجاني أنَّ قدرةَ العبد على الخلق، والفعلَ الخلاق الإلهي يحدثان بالاقتران ببعضهما البعض. هذا يعني أنه على الرغم من إنكار العلاقة الضرورية بين السَّبب والنتيجة، فإنَّ ما يُنظر إليه على أنه سبب وما يُنظر إليه على أنه نتيجة يتبعان بعضهما البعض عن كثب وبثبات. إن مفهوم المجاورة يجعل العالمَ قابلًا للتنبؤ به دون الإشارة إلى ضرورة سببية (علِّيَّة)[10].

"الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا"[11]. وبما أنَّ اكتساب العبد وخلقَ الله يحدثان قُرب بعضهما البعض، يمكن للمرء أن يتوقع عواقب قراراته.

يقدم الجرجاني أيضًا بعض الحجج التي تدعم نظرية الاكتساب:

أولًا: كما حاججَ الأشعريون الآخرون، لا تفيد الملاحظة بوجود أي علاقة بين فعل العبد وقدرته[12].

---

(6) نفسه، 8، 163.
(7) نفسه، 6. 90-91.
(8) نفسه.
(9) نفسه، 8. 163.
(10) نفسه، 8. 68-71.
(11) نفسه، 8. 163.
(12) انظر على سبيل المثال في نقاشه عن "التوليد"، نفسه، 8. 162-163.

ثانيًا: إذا تحققت جميع الممكنات ووُجِدتْ بوساطة القدرة الإلهية، فيجب أيضًا أن يخلق الله أفعال العبد- كوجودات ممكنة.

ثالثًا: يجب على الخالق الحقيقي لفعلٍ ما، أن يعلم ويريد كل ما يتعلق بهذا الفعل. ومع ذلك، هذا ليس هو الحال على الإطلاق، فلامتلاك فعل "تحريك الإصبع"، على سبيل المثال: يجب على المرء أن يعلم أفعال كل جزء وعضلة وعظم في هذا الفعل وأن يريدها. وما لم يتحكم المرء في هذه الأفعال عن قصد وعن طيب خاطر، فلا يمكن أن يُسمى المرءَ فاعلًا بالمعنى الحقيقي. وينطبق هذا على جميع الأفعال التي يدّعي العبد أنه سببها، كـ: الكلام، والمشي، والأكل. إنَّ الله الذي يعلم كل شيء هو السَّبب الحقيقي والوحيد[13]. علاوةً على ذلك، إذا كان على المرء أن يمتلك أفعاله، فينبغي أيضًا أن يكون قادرًا على تغييرها كما يشاء. وهذا، مرة أخرى، ليس هو الحال بشكل عام. ومن ثم، فإن قدرة العبد وإرادته المخلوقتين لا تكفيان لإسناد الفاعلية السَّببية إلى البشر[14].

يجادل الجرجاني أيضًا بأن وضع الفعالية السَّببية في القدرة المخلوقة يؤدي إلى تناقضات؛ لأنه "من المستحيل أن يؤثر فاعلان مؤثران فعَّالان (قديران) في وقتٍ واحد في كائن واحد (مقدور)."[15] في هذا الرأي، من المستحيل أن تكون الإرادة الإلهية غير مُؤثرة. إذا كانت هناك فعالية سببية في اكتساب العبد، فهذا يعني أنه في بعض الحالات سيكون هناك تناقض بين تفضيلات الإرادة الإلهية والإرادة البشرية. في هذه الحالات، يجب أن تكون الإرادة الإلهية هي المحدِّد[16]. لذلك، ليست هناك حاجة لافتراض الفعالية السَّببية في اكتساب الإنسان. يمكنه فقط أن يكتسب ما يختاره الله ويخلقه. يعتقد الجرجاني أن هذا

---

(13) نفسه، 8. 164.

(14) نفسه، 8. 164-165.

(15) نفسه، 8. 164.

(16) نفسه. 6. 63- 66. وكما ناقشنا أعلاه، يقترح ابن عربي خيارًا ثالثًا يتمثل بعدم وجود فصل حقيقي بين الإرادة الإلهية وإرادة العبد..

الراي لا يقضي على فعالية القدرة والإرادة البشريتين، لكنه يحدّ منها بشكل جدي. حتى لو تمّ قبول فاعلية العبد، فلا بد من رفض تساوي القدرتين. الله أشد قدرةً من العبد. لذلك، فإنَّ فعالية القدرة الإلهية تلغي فعالية قدرة العبد المخلوقة. لكن هذا لا يبطل قدرة العبد. نعم، هذا يعني الفقر من جانب العبد، لكن هذا يناسب حقيقته/حقيقتها. هذا الفقر يناقض الألوهية وليس العبودية[17].

علاوة على ذلك، يؤوّل الجرجاني بعض الآيات القرآنية على أنها تدعم قناعاته الظَّرفية. تتضمن هذه الآيات: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ' (سورة الإنسان 30)، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة الصافات 96)، ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ﴾ (سورة الرعد 16)، ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (سورة إبراهيم27) ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ (سورة الأنعام 125)، و﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (سورة البقرة 7). تشير هذه الآيات وغيرها من الآيات المماثلة، بالنسبة لـ الجرجاني، إلى قدرة الله المهيمنة على الأعمال البشرية[18].

لتوفير سياق كوني لهذه الآراء، يعود الجرجاني إلى الكوزمولوجيا الأشعرية، لا سيما في مناقشة الأعراض والجواهر. يعرّف الجرجاني العَرَض بأنه: "موجود قائم بحيّز"[19]. والعَرَض لا يقوم بنفسه[20]. فالأشياء مثل: الألوان، والأذواق، والرطوبة، والبرودة، والدفء، والحرارة لا تقوم بنفسها، ولكنها فقط تحدث لِـ أو في شيء آخر[21]. وبالتالي، فإن الأعراض تحتاج بالضَّرورة إلى موضعٍ تُوجَد فيه[22].

---

(17) نفسه، 8. 83-84.
(18) نفسه، 8. 166-167.
(19) نفسه، 5. 8.
(20) نفسه، 5. 28.
(21) نفسه.
(22) نفسه، 5. 32-33.

هذه الأعراض تحدث في الذرات "الموجودة في الفضاء"[23]. لا يمكن تقسيم الذرات؛ لأن "ما يمكن تقسيمه هو جسم"، وما لا ينقسم يُسمى الذرة (الجوهر الفرد). والجسم يتكوّن من ذرتين على الأقل"[24]. الذرات أيضًا بلا أبعاد وعديمة الشكل. كتب الجرجاني أن "الجوهر الفرد لا شكل له، باتفاق المتكلمين". هذا لأن "الشكل هيئة إحاطة حد [له حدود]"، و"لأننا [أقصد اللاهوتيين] لا نسلِّم أن للجوهر الفرد نهاية". الشيء الذي له شكل أو بُعد يمكن تجزئته، فإذا كان للجوهر الفرد شكل، فعندئذٍ "انْفَرَضَ فيه محيط ومحاط، فانقسم"، أضف إلى أن الجرجاني يرفض فكرة القابلية للقسمة من الناحية النظرية وفي التطبيق. إذا كان للذرة شكل، عندئذٍ "فهو القول بانقسامه ولو (وهما) لا فعلا"[25] وفي نفس الوقت، يجب أيضًا ذكر ذلك، بالاعتماد على أطروحة الباقلاني أنَّ الجرجاني يضمن إمكانية أنه "لا يشبه الجوهر الفرد شيئًا من الأشكال"[26].

من الجهة اللاهوتية، إن ما هو أكثر أهمية بالنسبة للجرجاني- والظَّرفية الأشعرية المبكرة- هو أن الأعراض لا يمكن أن تبقى في الوجود لحظتين متتاليتين من تلقاء نفسها؛ لأنها، إذا استطاعت، فسيعني ذلك أنها قائمة بذاتها ومستقلة، فإذا كان العالم قائمًا بذاته، فيمكن أن يوجد بمفرده بدون خالق، وهو طرح لا يمكن قبوله. "لو لم يكن الله - تعالى - موجودًا، لكان بإمكان المرء أن يتخيل أن العالم سيستمر في وجوده[27]." ومع ذلك، فإن الأشياء تعتمد كليًّا على الفعل الإلهي المستمر والخلاق؛ لأن "كل ما يحتاج إلى مؤثر (سبب) هو حديث (مخلوق)".

ذهب الشيخ الأشعري ومُتّبعوه إلى أن العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض

(23) نفسه، 6. 288.
(24) نفسه، 6. 288..
(25) نفسه، 6. 290 -[292].
(26) نفسه، 6. 291-292.
(27) نفسه. [لم نعثر على هذا الاقتباس. المترجمان].

جملتها غير باقية عندهم، بل هي (على التقضي والتجدد) ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الّذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه[28].

ماذا عن الجواهر؟ أليست قائمة بذاتها؟ يجيب الأشعريون على هذا بالنفي، وكما هو الحال مع الأعراض، تتجدد الجواهر أيضًا في كل لحظة: "عندما لا يجدد الله الأعراض التي يستمر الجوهر في الوجود بها، فإن الجوهر أيضًا يفنى"[29]. وهذا يعني أن الجواهر تعتمد على الأعراض في وجودها.

بما أن الأعراض تتجدد باستمرار، ولأن وجود الجواهر يعتمد على الأعراض، فإن الجواهر تحتاج إلى سبب (مؤثر) لبقائها، ومن ثم، فإن الأعراض والجواهر بحاجة إلى الله لاستمرارها في كل لحظة[30].

يرى الجرجاني أيضًا بأن حقيقة أننا نختبر العالم كتدفق مستمر لا تدحض تجديد العالم المستمر، العالم ليس كتلة متصلة، بل يتكون من ذرات ولحظات منفصلة، كما يتم تجزئة الوقت وتجديده[31].

لا تؤدي التَّجربة إلى الاستنتاج بأن ما نختبره هو واحد ومستمر؛ لأنه من الممكن أن يكون ما يتمُّ اختباره استمرارًا لموجودات منفصلة، ولكنها متشابهة. يبدو الماء المتدفق من الأنبوب أمرًا واحدًا ومستمرًا، غير أنه في الحقيقة منفصل، ولكنه لحظات متشابهة تتبع بعضها البعض بطريقة منتظمة[32].

ترتكز نظرية الجرجاني الظَّرفية للسببية أيضًا على النظرية الأشعرية للصفات

---

(28) نفسه، S. 38-39.

(29) نفسه، S. 41-42.

(30) يشير الجرجاني أيضًا إلى أن بعض اللاهوتيين المعتزلة، مثل: النظّام يتفقون مع الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

(31) نفسه، S. 103-105.

(32) نفسه، S. 50.

الإلهية، هناك فكرتان مهمتان بشكل خاص لفهم هذا الارتباط:

(1) الشراكة في الأزلية.

(2) الانتشار الشامل للصفات الإلهية.

أولًا: بحسب الأشعري، الصّفات الإلهية ملازمة أزليًا لله. لم تُخلق في الزمن. على الرغم من مشاركتها الله في الأزلية، إلا أنها ليست متطابقة مع الله. إنها موجودة كصفات غير منفصلة وغير متطابقة مع الذات الإلهية.

ذهبت الأشاعرة ومن تأسّى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة، وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها، أي: نفي الصّفات الزائدة على الذات، فقالوا: هو عالم بالذات، وقادر بالذات[33].

بالنسبة إلى الجرجاني، ينكر الشيعة والفلاسفة والمعتزلة هذه الصّفات في معتقدهم من حيث إن الصّفات الإلهية ليست موجودات منفصلة، ولكنها مجرَّد تعبيرات مختلفة عن وحدة الله غير المتمايزة. هذه المجموعات لا تقبل وجهة النظر الأشعرية القائلة: إن هناك صفاتٍ منفصلةً جانب الذات الإلهية. بالنسبة للمعتزلة، في اللحظة التي يتخيل فيها المرء كينونة منفصلة تُوصَف الله، فإن ذلك يعني تعدد القدماء الذي بدوره يعني ضمنًا الشِّرْك. لذلك، بالنسبة للمعتزلة، كما يؤكد الجرجاني "وقد كُفِّر النصارى للقول بقدماء ثلاثة"[34].

يعارض الجرجاني ويردّ: إن "الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات واحدة وصفات قدماء"[35]. ومن ثم، يَقبل الجرجاني أن الكائن يمكن أن يمتلك نفس الصفة كما الله، في هذه الحالة، أن يمتلك الأزلية، دون أن يكون

---

(33) نفسه، 8. 52.

(34) نفسه، 8. 52-53.

(35) نفسه، 8. 55-56.

مؤلّهًا. إن أبديّة الصّفات الإلهية تُوصِل إلى استنتاج مفادُه: إن هناك أكثر من موجود أزلي أبدي واحد. تظهر المشكلة هنا إذا قَبِلَ المرء آلهة وماهيات عدة، وليس ماهيةً واحدة عديدة الصّفات[36].

ثانيًا: بصفته هو نفسه أشعريًا، يرى الجرجاني أن الصّفات الإلهية أزلية ولانهائية، بمعنى أنه ليس لها حدود في المكان والزمان. يكتب، على سبيل المثال: إن "قدرته تعالى غير متناهية"[37]؛ لأن "قدرته تعالى تعم سائر الممكنات"[38] هناك أيضًا اتفاق على أن القدرة الإلهية هي فكرة ذات مغزى فقط في عالم الممكنات. وهكذا، على الرغم من أن القدرة الإلهية لا حصر لها من منظور الممكنات، إلا أنها لا تستطيع أن توجِد المستحيلات. "العدم غير مقدور [ليس ضمن نطاق القدرة الإلهية]"[39]. هذه الصيغة تعني أن كلّ المستحيلات المنطقية معدومة، وبالتالي، خارج تأثير الإيجاد للقدرة الإلهية. بصرف النظر عن هذه الحالات، فإن القدرة الإلهية هي السّبب الحقيقي والموجِد لجميع الممكنات. يصرح الجرجاني بأنَّ [القدرة الإلهية]:

يُسلب عنها التناهي... إن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره، أي: بما وراء ذلك الحد، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيًا، فتعلقاتها متناهية بالفعل دائمًا غير متناهية بالقوة دائمًا[40].

وبالمثل، فإنَّ الإرادة الإلهية تتغلل في كلّ شيء، فالأشياء ممكنة في حد ذاتها، والله هو الذي يرجح وجودها. لولا هذا الترجيح لما وُجِدت.

إنها [الإرادة] صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص

---

(36) نفسه، 8. 55.
(37) نفسه، 8. 67.
(38) نفسه، 8. 69. " أيضًا: "المقتضى للقدرة هو الذات [الإلهية] لوجود استناد صفاته إلى ذاته". نفسه.
(39) نفسه، 8. 65.
(40) نفسه، 8. 67.

أحد المقدورين بالوقوع... إن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في إمكان الوقوع بها، وكل واحد منهما فرض وقوعه بها، فإن نسبته إلى الأوقات المحددة كلها سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع... من ثبوت مخصص... وليس ذلك المخصص القدرة [الإلهية]... ولا العلم [الإلهي]؛ لأنه يتبع الوقوع [المعلوم]، أي: العلم بوقوع شيء في وقت محدد تابع؛ لكونه يقع فيه؛ لأنه ظله وحكاية عنه، فلا يكون الوقوع تبعًا له، وإلا لزم الدور، فإذًا هو أي المخصص أمر ثالث يكون مغايرًا لـ: الحياة، والسمع، والبصر، والكلام[41].

كما أنّ العلم الإلهي شامل، فهو يشمل أكثر من غيره من الصّفات؛ لأنه، على عكس الصّفات الأخرى، يتعلق بكل الممكنات والمستحيلات.

إنّ علمه تعالى يعمُّ المفهومات كلها: الممكنة، والواجبة، والممتنعة، فهو أعم من القدرة [الإلهية]؛ لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات... الموجب للعلم هو الذات الإلهية[42].

أن الله يعرف الممكنات اللامتناهية، وكذلك المستحيلات لا تعني الكثرة في الذات الإلهية؛ لأن "التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية [نسبية]، فيجوز تناهيها، وأما ذات العلم [الإلهي]، فواحدة"[43] لذلك، فإن العلم الإلهي واحد، ولكنه يتعلق بعددٍ لا حصر له من الأشياء غير المتناهية[44].

فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث إن بعضها واقع الآن، وبعضها في الماضي، وبعضها في

(41) نفسه، 8. 94-95.
(42) نفسه، 8. 80-81.
(43) نفسه، 8. 90.
(44) نفسه، 8. 67.

المستقبل، فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير، بل يعلمها علمًا متعاليًا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتًا أبد الدهر[45].

العلم الإلهي واحد، يطرح الجرجاني ما يلي: "أما نحن، فنمنع تعدد العالمية [العلم]، وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات، ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى"[46]. الله يعلم نفسه، وبالتالي يعلم كل شيء[47]. هذا العلم لا يعني تغييرًا في الله كما ارتأى المعتزلة؛ لأن الله "تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان، لا بِعَدِّ المضي والاستقبال والحضور، بل بحسب ذاته تعالى، ظرف للحادث الفلاني، والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة". على سبيل المثال: "مَن علم أن زيدًا سيدخل البلد غدًا، وجلس إلى مجيء الغد [في بيت مظلم] مستديمًا لذلك العلم، فلم يعلم [لأجل الظلمة] دخول غد، لم يعلم أنه دخل البلد"[48]. وهكذا، فإن الله يعلم كل شيء دون تغيير. لا يوجد سابق أو لاحِق عند الله. إن معرفة التفاصيل (الجزئيات) بهذه الطريقة لا تعني التغيير. إن الماضي والحاضر والمستقبل مثل نقطة واحدة في معرفة الله[49].

ما هو مهم لمناقشتنا هنا هو الآتي:

أولًا: يتعامل اللاهوت الأشعري مع هذه الصّفات على أنها موجودات أزلية مميزة تقيِّد الذات الإلهية، وهذا يختلف عن عقيدة المعتزلة التي تُحِلّ الصّفات في الذات الإلهية، كما أن اللاهوت الأشعري يضع الإرادة الإلهية في قلب مشروعه اللاهوتي. هذا التشديد على الإرادة الإلهية (والحرية) يؤدي بدوره إلى رفض أي نوع من الضَّرورة في النظام الإلهي أو المخلوق. هنا تكمن جذور العقيدة الظَّرفية.

---

(45) نفسه، 8. 80-81. [86]

(46) انظر الفقرة. 1314 [في المجلد 4]

(47) نفسه، 8. 77.

(48) نفسه، 8، 86. [88].

(49) نفسه، 5. 80-i.

ثانيًا: هذه الصّفات منتشرة؛ لأنها الأسباب الحقيقية لصفات، مثل: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة في العالم.

إن النظر إلى هذه الصّفات على أنها الأسباب الحقيقية لجميع الصّفات الأرضية يؤدي إلى استنتاج مفاده: إن الكائنات المحدودة ليست موجودات فعالة سببيًا تُنتج صفاتها الخاصة، وفي هذا الإطار اللاهوتي، الكائنات المحدودة لا تمتلك، أو تنتج أفعالها، بل تكتسبها فقط.

وفق إنكاره الظّرفي لأي نوع من الضّرورة في النظام الإلهي، يرفض الجرجاني بناء إطار عقلاني لتقييم الأفعال الإلهية.

يتجلى إبراز الإرادة الإلهية في الأخلاق في النقاش حول الخير (الحُسن) والشر (القبح). "والجواب منع وجوب الأصلح [تجاه خلقه]، إذ لا يجب عليه شيء أصلًا، بل هو متعالٍ عن ذلك [الوجوب] قطعًا"[50]. وهنا يردّ الجرجاني على المعتزلة الذين يؤمنون بأن كمال الله الأخلاقي يقتضي أن يفعل الله الشيء الأصلح لعباده. بالنسبة إلى الأشاعرة، يتناقض هذا المطلب مع الحرية الإلهية[51]. وفي تناقض حادّ مع علماء اللاهوت المعتزلة الذين يجادلون بأن الله "لا يقدر على الفعل القبيح؛ لأنه مع العلم بقبحه سفهٌ، ودونه جهلٌ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه[52] "يكتب الجرجاني: "فلا يكون [فعل] الأصلح [للخلق] واجبًا عليه تعالى"[53]. لأنه "لا قبيح بالنسبة إليه، فإن الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد"[54]. وكما هو الحال في الطّبيعة، في عالم الأخلاق، تهيمن الإرادة الإلهية، وترفض فكرة الضّرورة.

ومع ذلك، لا يؤمن الجرجاني بإلهٍ اعتباطي، فمفهوم الحكمة يسمح له أن

---

(50) نفسه، 8. 114.

(51) نفسه.

(52) نفسه، 8. 71-72.

(53) نفسه، 8. 218.

(54) نفسه، 8. 72.

يقول: إنه بينما يفعل الله ما يشاء، فإن الذي يشاؤه حكيمٌ وخيّر. هذه الحقيقة نابعة من كرمه ونعمته الخالصة، وليس بسبب أي نوع من الضّرورة. يكتب الجرجاني أن "الأمة أجمعت على أن الله لا يفعل ما هو قبيح"[55].

في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلًا وإحسانًا[56].

نعم، رعايتُه تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم، تفضلٌ منه عندنا وواجبٌ عليه عندكم[57].

كل ما يأتي من الله، فهو خير، مع أن العقلانية البشرية لا تستطيع بالضّرورة أن تدركه. يترتب على ذلك أن العقل لا يمكن أن يقدّم معايير موضوعية للحكم على الأفعال الإلهية، فالمرء يتعلم ما هو الخير والشر من الوحي، وليس من العقل. وهكذا، يكتب الجرجاني أن "لا حكم للعقل في حُسن الأشياء وقبحها وليس ذلك، أي حُسن الأشياء وقبحها عائد إلى أمرٍ حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع"[58].

يطبق الجرجاني أيضًا المنطق الظّرفي على مسألة علم الأخرويّات؛ "لأن العبد إذا لم يكن موجدًا لفعله... بطل التأديب الذي ورد به الشرع" يجيب

(55) هل يستطيع الله أن يكذب؟ يرى المعتزلة أن الجواب: 'لا'. ويرى الأشاعرة أنه استطاع ذلك؛ لأن المقدرة على الكذب ليست صفة سيئة على الدوام. غير أنهم لا ينسبون إلى الله الأكاذيبَ التافهةَ، فالله يبقى كاملًا من الجهة الأخلاقية. وللاطلاع على مناقشة الجرجاني لهذا السؤال، انظر المصدر نفسه، الجزء الثامن، 201- 216.

(56) نفسه، 8. 224.

(57) نفسه، 8. 214-215.

(58) نفسه8،. 201 - 202. على العكس، فالأشياء بالنسبة للمعتزلة لها صفات جوهرية يمكن تبيّنها عن طريق العقل الخالص. والوحي يؤكد نتائج العقل. انظر المرجع نفسه، 8. 202-203.

الجرجاني على هذا النحو: "والجواب منع الملازمات المذكورة وهو المدح والذم باعتبار المحلية [الفعل] لا باعتبار الفاعلية [الفاعل الحقيقي]... وكما لا يصح عندنا أن يقال: لِم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار، ولم يحصل ابتداءً أو عقيب مماسة الماء؟ فكذا هاهنا لا يصح أن يقال: لِمَ أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى؟"(59). لذلك لا توجد علاقة ضرورية بين الأفعال والخلاص. يتحدد الخلاص على أساس الحرية الإلهية.

موضوع آخر مهم لا يمكن دراسته بعمق هنا هو تطبيق الجرجاني للمنطق الظَّرفي فيما يتعلق بالاحترام التقوي.

يكتب: "إنه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها، وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه، كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقًا لهما، لأحد الأمرين؛ إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبًا في فعله (وهذا خطأ) كما يقال: فلان شرير، أي: ذلك مُقتضى نحيزته، أي: طبيعته، والغالب على هجيراه، أي: دأبه وعادته، وإما لعدم التوقيف من الشرع [لم يرد في الشرع]، وأسماء اللّه تعالى توقيفية(60)". لذلك، بالرغم من أن الله هو خالق كل شيء، فينبغي ألا ينسب المرء خلق الشر إلى الله.

يشكل مذهب الجرجاني الظَّرفي عن السَّببية وجهاتِ نظره حول عدد من الموضوعات الأخرى، مثل: المعجزات، والإبستمولوجيا، والنبوة. يعتمد تفسيره للمعجزات، على سبيل المثال: على الظَّرفية الأشعرية. يرى الجرجاني المعجزاتِ على أنها خروق في خلق الله المعتاد. يخلق الله السَّبب والنتيجة جريًا على العادة، وفي حالات محددة يتحرر من هذه العادات لإثبات صدق مدّعي النبوة، هذا هو بالضبط التفسير الأشعري للمعجزات.

المذهب عندنا [في نظرنا] أنه [المعجز] فعل الفاعل المختار... قصد به

---

(59) نفسه، 8، 172.

(60) نفسه، 8، 72.

إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله؛ لأن الرسل يدعون إلى ما يجلب السعادة في كل من العالمين. وإرادة الله تتعلق بادّعائهم النبوة لتصديق رسالتهم[61].

ومثاله كالتالي:

إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنتُ صادقًا، فخالف عادتك، وقم من الموضع المعتاد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعتاده، ففعل،كان ذلك نازلًا منزلة التصديق بصريح مقاله[62].

يمكن أن نلمس المنطق الظَّرفي نفسه في فهمه للنبوّة، حيث "لا توجد علاقة ضرورية بين الاستعداد، وأن تكون نبيًا"[63]. أن تكون نبيًّا هو أمر يعتمد بالكامل على الإرادة الإلهية، والله يختار من يريد أن يكون نبيًّا.

وبالمثل، يطبق الجرجاني المنطق الظَّرفي على الإبستمولوجيا، فهو يُعرّف الحِجاج (النّظَر)بأنه عملية منهجية للانتقال من المعلوم إلى المجهول[64]. ومع ذلك، فإن هذه العملية العقلية لإنتاج العلم ليست ضرورية. إذا كانت هناك علاقة بين العقل والعلم، فهذا يرجع إلى الخلق المعتاد لله. يخلق الله العلم والتّفكير معًا. لا توجد علاقة ضرورية، ولكن فقط علاقة ممكنة في العمليات الإبستمولوجية كما الطبيعية.

2.8 اعتماد الجرجاني على الظَّرفية ونقد الفلسفة الطبيعية:

يتعامل الجرجاني مع الفلسفة والعلوم الطبيعية في عصره من وجهة النظر الظَّرفية الموصوفة أعلاه، إنه يتبع استراتيجية دقيقة؛ ليحصل بشكل نقدي على استنتاجات محددة من التقليد العلمي الأرسطي- البطلمي- السينويّ دون التخلي

(61) نفسه، 8. 246.

(62) نفسه، 8. 253.

(63) نفسه، 8. 201.

(64) على سبيل المثال انظر نفسه، 1. 196-210.

عن قناعاته الظَّرفية. أضف إلى أنه يقترح أن الكوزمولوجيا الظَّرفية يمكن أن تساعد في تجاوز بعض مآزق الفلسفة الطبيعية philosophia naturalis. لا يحتاج المرء إلى التمسك بميتافيزيقا الفلاسفة من أجل الوصول إلى نتائج علوم، مثل: علم الطَّبيعة [الفيزياء]، وعلم الفلك. كما أن الميتافيزيقا الظَّرفية تتفوق على ميتافيزيقا ابن سينا من حيث تقديم تفسير "ملائم" للظواهر الحسية[65].

1.2.8 الحكمة مقابل العِلّة:

يميز الجرجاني بين مفهومي العلة والحكمة، فالدراسة العلمية للعالم تتعامل مع الظواهر، ولا تكشف عن السَّبب الحقيقي للعملية الطبيعية. ومع ذلك، يظل بإمكان الدراسة العلمية إظهار كيف تعمل الأشياء وترتبط ببعضها البعض.

بعبارةٍ أخرى، الفلسفة الطبيعية هي دراسة الحكمة في النظام الطبيعي. وهذه الحكمة تأتي من كرم الله، وليس من أي نوع من الضرورات المفروضة على الله. على الرغم من رفضه للعلاقات السَّببية الضرورية، يرى الجرجاني أن الله لا يخلق بشكلٍ تعسّفي، بل "بحِكمة".

المثير هنا هو أن هذا التحول من السَّبب إلى الحكمة يمكّن الجرجاني من امتلاك واستعارة طريقة ومحتوى البحث العلمي، وفي نفس الوقت إنكار مقدماته الفلسفية. هنا يبتعد الجرجاني عن التقليد الأشعري السابق، الذي يتمتّع بموقف مُحايد، إن لم يكن سلبيًّا، عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الطبيعية[66]. من المعروف أن الغزالي ينتقد ميتافيزيقا الفلاسفة، لكنه يبقى غير مُهتم بعلم الطَّبيعة

---

(65) استعرتُ مصطلح "ملائم" من ألفريد ن. وايتهِد. فهو يرى بأن قوة النظرية الميتافيزيقية يمكن الحكم عليها بناءً على (1) تماسكها الداخلي، (2) ملاءمتها لشرح الظواهر الحسية بمصطلحاتها الخاصة، و(3) قابليتها للتمسك في ضوء ما نعرفه عن العالم المادي.
A. N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 3-7

(66) ربما استعار الجرجاني ذلك من اللاهوت الماتوريدي. لاستخدام تمييز الحكمة/ السَّبب في الماتوريدية، انظر ألريتش رودولف، الماتوريدية وتطور اللاهوت السني في سمرقند. ترجمة، رودريغو آدم (Boston, MA: Brill, 2014)، 297-299.

عندهم. بالنسبة للغزالي، فإنّ علمي الرياضيات والطّبيعة غير مرتبطين حقًا بالمسائل الدينية، يجب على المرء ألا "ينكرهما أو يؤكدها"[67].

يقدم الجرجاني شيئًا جديدًا تمامًا ضمن التقليد الأشعري بإعلانه أن العلم يمكن أن يكون في الواقع أداة لاكتشاف حكمة العمليات الطبيعية، فكلّما درس المرءُ العلومَ، زاد فهمه لجمال النظام المخلوق وتعقيده. يبقى الله هو القدرة السَّببية الوحيدة، ولكن في نفس الوقت، كل ما يقوله أرسطو وابن سينا وغيرهما عن العالم الطبيعي يمكن أن يوضح الحكمة في تنظيم العالم.

إن العبث ما كان خاليًا عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة مُتقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسبابًا باعثة على أقدامه [ليست أسبابًا موجبة][68].

وهكذا لا يتفق الجرجاني مع الإيجيّ الذي كتب عن النمذجة البطلمية لحركة الكواكب أنَّ "هذه أشياء متخيَّلة بدون حقيقة متميّزة... هذه الأشياء لا يمكن إثباتها أو دحضها... إنها أوهى من شِباك العنكبوت. انظر إلى هذا، ولا تخفْ من ضجيجهم الهادر"[69]. لا يتّفق الجرجاني مع هذا الوصف. بعد شرح الأساس العقلاني لكروية الأجرام السماوية ومفاهيم مثل: .قطبيّ الدوران، فلك الدوران، الحركة الدائرية، ومعدّلات المسار، يعلق على هذا النحو:

> فهذه وأمثالها موجودة في الخارج، لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلًا صحيحًا مطابقًا لما في نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة، وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال، وجبال الياقوت، والإنسان ذي الرأسين، وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات، وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة، بحيث يتحير

---

(67) انظر الغزالي، تهافت، 5-6.

(68) الجرجاني، شرح المواقف، 8. 227.

(69) الإيجي، المواقف، 389-390.

الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلًا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾"[70]، "وهذه فائدة جليلة تحت تلك الألفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت إلى مَن يزدريها"[71].

يقرّر الجرجاني أنه "يجب ألا نقلل من شأنه [علم الفلك البطلمي]". يعتمد تفسير الحكمة والنظام في الكون إلى حدٍّ كبير على الفلسفة الطبيعية لليونانيين واعتمادها من قِبل الفلاسفة المسلمين.

يدافع الجرجاني عن مبادئ علوم، مثل: علم الفلك والطّبيعة، لكنه في الوقت نفسه، بصفته ظرفيًا، ذكر أن السّببية يجب أن تُستخدم في حدود هذه العلوم وليس للاستقراء خارجها. في هذه البيئة الفكرية كتب عالم الفلك واللاهوتي علي القَوشجي (توفي عام 1474) أن "ما ورد في علم الفلك لا يعتمد على المقدمات الفيزيقية والميتافيزيقية"[72]. وكما يقول أورمسبي، فإنّ هذه "الملاحظة المذهلة لا يمكن تصورها إلا في نظرة للعالم تعترف بالسّببية على أنها بناء لا غنى عنه بينما تلغيها من الواقع في نفس الوقت"[73].

2.2.8 الإمكان والمحال:

كيف يكون العلم العقلاني ممكنًا في إطار ظرفي؟ يبدو أنّ الإنكارَ الظّرفي لأيّ ارتباطٍ ضروريٍّ بين السّبب والنتيجة يؤدي إلى رؤية لا يمكن التنبؤ بها تمامًا للعمليات الطبيعية، وبالتالي، يجعل العلم والمعرفة مستحيلين. أليس صحيحًا أنه إذا أنكر المرء العلاقة الضرورية بين السّبب والنتيجة، يجب حينئذٍ أن يبقي في

---

(70) الإشارة هنا إلى القرآن 3:191.

(71) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 109-110. التشديد من المؤلف.

(72) Gerhard Endress, "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam," in *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, ed. Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra Cambridge, MA: MIT Press, 2003), 159-160.

(73) Eric Ormsby, *The Makers of the Muslim World: Ghazālī* (Oxford: One World, 2007), 81.

هذه اللحظة إمكان وجود "جبال شاهقة" أمامنا لا نراها؟ يستجيب الجرجاني لهذا الافتراض على النحو التالي:

من الممكن أن تتغير عادات الله، بل تتعارض مع بعضها البعض. لكننا ما زلنا ننكر مثل هذا التناقض، ولا سفسطة هاهنا، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنا نجوز وجودها، ونجزم بعدمها؛ وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه... وبالتالي، فإن الإيمان بهذه الاحتمالات ليس ضربًا من العبث(74).

وهذا يعني أنه لن يحصل تحقُّق كل الممكنات.

إن خلق هذه الممكنات العبثية يدخل في نطاق القوة الإلهية، طالما أنها ليست مستحيلات منطقية، يمكن للقدرة الإلهية أن تخلقها. وهكذا يقبل الجرجاني، بصفته ظرفيًا، أن مثل هذه العبثيات ممكنة. ومع ذلك، نعلم أيضًا أن الله لا يحقق كل الممكنات، إنما بعضها فقط - تلك التي تتوافق مع جريان عادته في الخَلق. كيف نعرف ذلك؟ يُظهر التاريخ الكوني للعالم أن الله لم يحقق هذه الإمكانات العبثية، وهذا التاريخ يؤكد لنا أن الله لن يفعل ذلك في المستقبل. إن موقف الجرجاني هنا يردّد صدى موقف الغزالي الذي يجادل أيضًا بأن اتّساق العمليات الطبيعية "يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه"(75). إذا هيمن الاتّساق على الماضي، فسوف يهيمن أيضًا على الحاضر والمستقبل.

على هذا النحو، تشير النظرية الظّرفية إلى إمكانية حدوث خروق محددة في الطّبيعة لا تدعو الحاجة إليها، هناك أشياء محددة ممكنة، ولكنها لن تتحقق في الواقع. وهكذا، بالنسبة للجرجاني، فإن النظرية الظّرفية لا تنفي إمكانية التنبؤ بالعمليات الطبيعية وإمكانية الفهم العقلاني للعالم.

---

(74) ورد في:
Ömer Türker, "Introduction" in *Sharh al-Mawāqif* (Turkish trans. Ömer Türker) (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlī, 2015), 78.

(75) الغزالي، تهافت، 170.

3.2.8 المنهج مقابل الميتافيزيقا:

لا يمتلك الجرجاني علمًا بديلًا مبنيًا على الكوزمولوجيا الظَّرفية الأشعرية، لكنه يعتقد أن الكوزمولوجيا الأشعرية يمكن أن تكون أساسًا لنقد الفلسفة: الطبيعية الأرسطية، والبطلمية، والسينوية. ولهذه الغاية يتبع استراتيجية ذات شقين:

أولًا: يجادل الجرجاني بأن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا التي قدمها الفلاسفة فشلت في تفسير موقع وتمايز: الأجرام السماوية، والتكوينات الجيولوجية، والحيوانات، والصّفات، والأشكال، وما إلى ذلك. بعبارةٍ أخرى، إذا شرح المرء الظواهر الطبيعية بادئًا بمفاهيم، مثل: الفيض، والضَّرورة، والعقل/ العقول، وتسلسل العقول الهرَميّ، والنفس/ النفوس، والطبائع، والجوهر/ الأعراض، فلا يمكن للمرء أن يفسر "الاختلافات غير المسبَّبة" بين الأشياء.

تستند معظم أخطاء الفلاسفة إلى اثنين من تعاليمهم:

(1) رفض القدير المختار الذي خلق هذا العالم بإرادته الصافية (ليس بدافع الضَّرورة).

(2) التأكيد على أن الأول لا يعرف الجزئيات[76].

نظام الفلاسفة يحدُّ بشكلٍ مُتشدد الأهلية الانتقائية للإرادة الإلهية. ومع ذلك، يفهم الأشاعرة، كما يقول ابن رشد في مقامٍ آخر أنَّ التمايز هو "تمييز شيءٍ عن شيءٍ مُشابهٍ أو عن شيءٍ مُعاكس دون أن يخضعَ هذا الشيء للتّحديد بأي حكمة في الشيء ذاته تُلْزِمُ بتمييز أحدِ المتعارضين"[77].

---

(76) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 216.
الاقتباس ورد في المرجع المذكور على الشكل التالي: "أكثر الكلام الذي نقلناه عنهم في إثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداءً بمجرد إرادته مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا إليه في أثناء الكلام". [المترجمان].

(77) ابن رشد، تهافت التهافت، 412.

هناك درجة من التعسف في العالم يمكن تفسيرها فقط بإعطاء الله الترجيحَ لإمكانية واحدة على الأخرى دون أي سبب، فعنصر الحرية الإلهية الذي استمده الجرجاني من الظَّرفية الأشعرية يمكن أن يفسر في الواقع الطَّبيعة التعسفية للعالم، ولا يمكن لتفسير الفلاسفة الأكثر حتمية تفسير هذه الطَّبيعة التعسفية، وفق الجرجاني. لذلك، في الكوزمولوجيا الأشعرية، تُفسر الطَّبيعة الممكنة والمتنوعة للعالم من خلال إبراز الإرادة الإلهية والرجحان بلا مرجح.

ثانيًا: يتعامل الجرجاني مع بعض النظريات العلمية كفرضيات عمل يمكن قبولها كأساس لمزيدٍ من البحث من أجل الوصول إلى تفسير أفضل. النظرية العلمية المقترحة ليست الحقيقة المطلقة، ولكنها مجرد حقيقة ملائمة.

هذه الطريقة في رؤية النظريات العلمية السائدة في عصره كأدوات مفيدة ومثبتة تسمح له بالتمسك بالميتافيزيقا الظَّرفية في أثناء استخدام النظريات: الأرسطية، والبطلمية، والسينوية لفهم الترتيب والحكمة في انتظام العالم، واسمحوا لي بتقديم بعض الأمثلة.

الفلك

يرفض الجرجاني التأثيرَ السَّببي لحركة النجوم في الأجسام الأرضية، فهو يعتقد أن حركة البروج وترتيبها من الأجسام خارج كوكب الأرض تؤثر في السعادة والبؤس في المجال الأرضي. بناءً على قناعاته الظَّرفية، يرى الجرجاني أنه بالرغم من استطاعتنا التحدث عن بعض الارتباطات بين الحركات السماوية والمجريات الأرضية، فإن هذا الاقتران لا يثبت وجود علاقة سببية. قد يعني الجوار بين الاثنين مجرد اقتران وليس اتصالًا بالضَّرورة.

فضلًا عن ذلك، حتى لو كان هناك اقتران، فإن محاولة الفلاسفة إقامة علاقة بين المجالين السماوي والأرضي بناءً على حركة النجوم تفشل في تفسير بعض المشكلات.

يستخدم الجرجاني مثال "الأخوين التوأمين". لا يمكن تفسير سعادة فرد وبؤس آخر وُلدا في نفس اليوم لنفس الأم بموجب الحركات السماوية. إنهما متساويان في المناحي كافة، ولكن لا يزال بإمكان المرء أن يلاحظ فرقًا كبيرًا بين: مصير الأخوين التوأمين، ومظهرهما، وشخصيتيهما.

لا يمكن تفسير التمايز بين الأخوين التوأمين من منظور السَّببية السماوية فقط. ولكن في إطار ميتافيزيقي ظرفي، يفعل الله ما يشاء. يمكنه أن يمنح شخصيات ومظاهر ومصائر مختلفة لأخوين توأمين دون أي قصة سببية. ومن ثم، يجب رفض العلاقة الضرورية بين السَّببية السماوية والتأثير الأرضي، ويجب على المرء أيضًا أن يرى أن الشبكة السَّببية التي قدمها الفلاسفة فشلت في شرح بعض سمات العالم، ثم يؤكد الجرجاني أنه "لا مؤثر في الوجود إلا الله "الذي" يفعل ما يشاء"[78].

موقع الأجرام السماوية

يلخص الجرجاني كوزمولوجيا الفلاسفة على النحو الآتي:

إذا ثبت أن الصادر الأول عقل، فله اعتبارات ثلاثة: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر. فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس، وباعتبار إمكانه يصدر جسم هو الفلك الأول، وكذلك يصدر من العقل الثاني: عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلك ثانٍ، وهكذا إلى العقل العاشر... ويُسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها[79].

---

(78) الجرجاني، شرح المواقف، 8. 70.

(79) نفسه، 7. 262-263.

هل هذا الإطار الميتافيزيقي كافٍ لشرح سبب وجود الأجرام السماوية في مكانها؟

الإجابة بالنسبة للجرجاني هي: 'لا.' كانت إحدى مشاكل علم الفلك في عصره هي شرح كيف يبدو أحيانًا أن الكواكب الخارجية تتوقف وتتحرك إلى الخلف في حركة ارتجاعية.

يطوّر بطليموس في كتابه المجسطي مفاهيم قطبيّ الدوران، وفلك الدوران، والحركة الدائرية، ومنحرف المسار لحلّ مشاكل النماذج القديمة. يسمح نموذج بطليموس لعلماء الفلك بتمييز تقدير تقريبي لموقع الأجرام السماوية. لكن في العالم الإسلامي، خلال العصور الوسطى، ظهرتْ محاولات لانتقاد نظام بطليموس. يكتب ابن الهيثم، على سبيل المثال: إن "بطليموس افترض ترتيبًا لا يمكن أن يكون موجودًا، وحقيقة أن هذا الترتيب يُنتج في مخيلته الحركات التي تخص الكواكب لا تحرره من الخطأ الذي ارتكبه في ترتيبه المفترض؛ لأنه لا يمكن أن تكون الحركات الحالية للكواكب نتيجة ترتيب يستحيل وجوده"[80].

ما هو مهم لمناقشتنا هو أنه بالنسبة للمفكرين المسلمين في العصور الوسطى، كان من الواضح أن نماذج: بطليموس، وأرسطو، وأفلاطون لم تنجح في شرح الحركات المعقدة لـ: الشمس، والكواكب، والنجوم، والقمر على أكمل وجه، فقد أظهرت السجلات والملاحظات الفلكية أن الأجرام السماوية

---

(80) مقتبَس من:

E. Rosen, *Copernicus and the Scientific Revolution* (Malabar, FL: Krieger Publishing Co., 1984), 174.

انظر أيضًا:

N. Swerdlow and O. Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus*'s De Revolutionibus, 2 vols (New York: Springer-Verlag, 1984), 46-48. See also A. Ede and L. B. Cormack, *A History of Science in Society: From the Ancient Greeks to the Scientific Revolution* (North York, ON: University of Toronto Press, 2012); G. E. R. Lloyd, *Principles and Practices in Ancient Greek and Ancient Chinese Science* (Aldershot: Ashgate, 2006); C. J. Tuplin and T. E. Rihill, *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

تتحرك عبر السماء ليس بشكلٍ مُوحّد، ولكن بمعدلات وطرائق متغايرة لدرجة أنها تتوقف وتتحرك للخلف. ومع ذلك، فإن الكوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة والفيض لدى الفلاسفة المسلمين لا يعطيانا أي تبرير ميتافيزيقي لذلك.

في هذا السياق، قرر الجرجاني أن ميتافيزيقا الأشاعرة تقدم تفسيرًا ميتافيزيقيًا أكثر إقناعًا لحركة الكواكب، ويرى موقع الأجرام السماوية "إما أن يكون واجبًا وإما جائزًا. لا سبيل إلى الأول؛ لأن ماهيتها واحدة". لذلك، يجب أن يكون ذلك ممكنًا. وفي تناقض حاد مع تفسيرات الفلاسفة، يعتقد الجرجاني أن الأجرام السماوية هي في مكانها؛ بسبب ترجيح الله غير المسبَّب[81]. والمنطق الظَّرفي نفسه سليم هنا.

فلا يمكن إسناد ذلك [موقع الأجرام] إلى فاعل موجب بالذات؛ لأنه لا تخصيص من الموجب إلا لمرجح مُعد للقابل، فينتقل الكلام إليه، وأيضًا نسبته إلى جميع الأجزاء سواء، فلا يتصور منه تخصص وتعيين فيما بينها، بل إلى مختار يفعل ما يشاء بمجرد إراداته من غير احتياج إلى داعٍ مرجح كما مر، وإذا وجب الرجوع بالآخرة إلى فعل المختار، فليعترفوا [= الفلاسفة] به، فإنه يخفف عنهم كثيرًا من المؤونات [الصعوبات] التي تلزمهم لإثبات قواعدهم الحكمية خصوصًا في أحكام الأفلاك، فإن تلك المؤونات مبنية على كون الواجب موجبًا بالذات[82].

من المفيد أن نتذكر هنا أن هذه الفقرة تعود إلى رفض الغزالي للفيض الضروري من الواحد للعالم. في المناقشة الأولى من التهافت، يقول الغزالي: إن الله يهبُ الوجود للعالم دون أي سبب. وعلى حدّ تعبيره، فإن وظيفة الإرادة هي أن "تميز الشيء عن مثله"[83]. لذلك، يجب أن تكون الإرادة الإلهية قد أعطت رجحان وجود العالم دون أي سبب مُوجِب. وهذا يُقوّض قناعة الفلاسفة بأن العالم انبثق من الواحد بالضَّرورة.

(81) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 96-97.

(82) نفسه، 7. 97.

(83) الغزالي، تهافت، 23.

يرفض الأشاعرة فكرة الضَّرورة ويؤكدون أن خلق العالم أمر ممكن، إذ يمكن لله أن يفرق بين خيارين متساويين دون أن يكون هناك أي تمييز بينهما.

حتى قبل الغزالي، طبّق أبو المعالي الجويني هذا المنطق لشرح مواقع الأجرام السماوية. بالنسبة للجويني، من الممكن أن تكون الأجرام السماوية في أحجام وأماكن مختلفة. وإذا كان هذا ممكنًا، فلا بد من وجود مُخصِّص ومُحدد يقوم بتعيين موقعها الفعلي، وأحجامها، وجميع الخصائص الأخرى التي تمتلكها[84].

يتفق الجرجاني مع الجويني والغزالي في هذه النقطة:

أما أنه مريد للكائنات بأسرها، فلأنه خالق الأشياء... وخالق الشيء بلا إكراه مُريد له بالضَّرورة، وأيضًا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى، فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة [الإلهية][85].

وكما هو الحال مع خلق العالم، فإنَّ الموضع البديل للأجرام السماوية ممكن أيضًا. لكن ميتافيزيقا الفلاسفة التي تبدأ من فكرة الضَّرورة، لا تفسّر التمايز غير المفهوم لموضع الأجرام السماوية. أما بالنسبة للأشاعرة، فيمكن لله أن يختار دون أي سبب، وبالتالي، يمكنه التفريق بين موقع الأجرام السماوية كما يشاء. وبالنسبة للجرجاني، فإن النظرة الحتمية للعالم لدى الفلاسفة لا تسمح بمثل هذا التمييز، وتقدم الكوزمولوجيا الظَّرفية تفسيرًا أكثر إقناعًا.

إسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تُحصى إلى جهةٍ واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدًا، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر إلى

(84) تجد طرحه في الشهرستاني، نهاية الإقدام، 13.
(85) الجرجاني، شرح المواقف، 8، 193.

العقل الفعال مشكل أيضًا وبالجملة، فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه[86].

لا يشكك الجرجاني في مصداقية الملاحظة البشرية هنا. يتّفق هو والفلاسفة على موقع الأجرام السماوية. ومع ذلك، فهو يشكك في الإطار الميتافيزيقي للفلاسفة، ويقترح أنه غير كافٍ لتفسير الظواهر الفيزيائية. ويخلص إلى أن الميتافيزيقا الأشعرية التي تقوم على الإرادة الإلهية والحرية، يمكن أن تفسّر التمايز غير المسبوق للأجرام السماوية.

الجبـــال

كما نُوقِش أعلاه، يُعتقد أن حركة الأجرام السماوية تؤثر في اختلافات الأجرام الأرضية[87]. وبطريقةٍ مماثلة، عند شرح تكوين الجبال، يعتمد الجرجاني على المنطق الظّرفي ذاته.

إنَّ تمايز الأشكال الجيولوجية يرجع إلى ترجيح الله.

لا تُقدِّمُ ميتافيزيقا الفلاسفة لنا أي تفسير لمواصفات الأجزاء "الصلبة والرخوة" على الأرض.

ولا يخفى أن اختصاص بعض أجزاء الأرض بالصلابة، وبعض آخر بالرخاوة مع استواء النسبة، أي: نسبة تلك الأجزاء كلها إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدات لها قطعًا، أي: جزمًا لا تشوبه شُبهة للمجاورة الملاصقة الحاصلة بين الأجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببًا مخصصًا. وعنده أي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله، أي: يحيل ذلك الاختصاص على سببٍ من

(86) نفسه، 7. 263.

(87) أفضل مثال على نسق التّفكير هذا مُستمَدٌّ من ابن رشد الذي كتب: إن "الاختلافات التي تنشأ في عالم ما دون القمر بين العناصر، كالفرق بين النار والأرض، باختصار المتقابلات، تقوم على تمايز المادة وعلى تفاوت بُعدها عن محرّكاتها وهي الأجرام السماوية"، تهافت التهافت، 261.

خارج هو الفاعل المختار. فيا ليت شعري لِمَ لا نفعل ذلك أولًا حذفًا للمؤونة؟![88]

وهكذا، بالنسبة للجرجاني، فإن نموذج الفلسفة الطبيعية للعمليات الطبيعية لا يمكن أن يفسّر تكوين الجبال. كذلك لا يمكن لحركة الأجرام السماوية؛ لأن أجزاء مختلفة من العالم لها نفس العلاقة بالأجرام السماوية. مرة أخرى، يجب ان يكون الله هو الذي يميز الأشياء، حتى لو لم يكن هناك سبب للتمييز. إن ترجيح الله غير المسبَّب وحده يمكن أن يفسر هذه الظاهرة الطبيعية.

الحيوانــات

يلاحظ المرء في تكوين الحيوانات أفضل الخيارات الممكنة التي لا يمكن أن تُنسب إلا إلى الله، الفاعلِ المختار الذي يُعطي ترجيحًا لممكنات محددة على الأخرى. مرة أخرى، يَنسب نفس المنطق الظَّرفي الاختلافات التي تبدو غير مخلوقة للحيوانات إلى ترجيح الله، بدلًا من العلاقات السَّببية الضرورية.

علم ذلك المتأمل بالضَّرورة أنها ـ أي: تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية ـ لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادرًا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من: الصور، والأشكال، والتخطيطات المقدارية، والأوضاع المتلائمة في الرحم، وما يُفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها... مما علم في الكتب التي دون فيها منافع: أعضاء الحيوانات، وأشكالها، ومقاديرها، وأوضاعها خمسة آلاف، وما لا يعلم منها أكثر مما علم، كما لا يخفى على ذي حدس كامل، وعلم ذلك المتأمل أيضًا علمًا ضروريًا لا تشوبه ريبة، ولا يحتمل النقيض بوجهٍ من الوجوه أنها ـ أي: تلك الأفعال المذكورة ـ لا تصدر إلا عن عليمٍ كامل، علمه خبير ببواطن الأشياء وما يخفى منها، حكيم يتقن أفعاله مطابقةً للمنافع التي يتصور ترتبها عليها، قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط، كما نطق به

---

(88) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 160-161.

الكتاب الكريم في مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾.. على أن في الاعتراف بالفاعل المختار وإسناد الأشياء إليه ابتداء... فائدة جليلة[89].

المجـــرّات

وفي مناسبةٍ أخرى، يتطرق الجرجاني إلى الاختلاف في الرأي بين علماء الفلك فيما يتعلق ببعض القضايا مثل: تكوين المجرات، والبقع المظلمة على القمر.

يُلاحظ الجرجاني أن هذه الظواهر هي قضايا مُتنازع عليها، ويرى البعض بأن المجرة هي "احتراقٌ حَدَثَ في الشمس"، ويجادل آخرون بأنه: "بخار دخانيّ"، أو "كواكب صغار"[90]. من خلال لفت انتباه القارئ إلى هذا النقاش، يهدف الجرجاني إلى إظهار أن "لا ثبت، أي: لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه [الفلاسفة الطبيعيون]"[91]. وهذا يفتح المجال أمامه لينزع المصداقية عن الفلسفة الطبيعية مع استخدام نظرياتها كفرضيات مؤقتة.

العناصر والذرات

يلاحظ الجرجاني أنَّ هناك أربعة عناصر أساسية وفق الفلسفة الطبيعية: التراب، والماء، والنار، والهواء. وبِعَدِّه أشعريًا، مع ذلك، فإنَّه يرفض أن تكون الموجودات المركبة غير مصنوعة من هذه العناصر الأربعة (أو أقل)، بل من الذرات غير القابلة للتجزئة واللانهائية.

يجادل الجرجاني بأن الاختلافات بين المركبات يمكن تفسيرها بشكل أفضل انطلاقًا من فكرة الذرات والأعراض الملازمة لهذه الذرات.

(89) نفسه، VII. 196-197.

(90) نفسه، VII. 140.

(91) نفسه.

يُخصص أُلله بعض الأعراض للذرة وهو يعيد خلقها في كلّ لحظة.

بالنسبة للجرجاني، توفر هذه النظرة للعالم أرضية أكثر ديناميكية وانسيابية لتفسير الاختلافات الشديدة فيه. في هذه الحالة، فإن الاختلافات بين الموجودات لا تعود إلى طبائعها الجوهرية، بل بالأحرى إلى صفات الذرات التي وهبّها الله[92].

هناك اختلاف جوهري بين هذين النوعين من الكوزمولوجيا.

الفلاسفة يشرحون العمليات المادية بادئين من العقول والأجرام السماوية وتفاعلها مع الهيولى. والأشاعرة يرون الأشياء على أنها تكتّل من الذرات. هذه الذرات تحمل أعراضًا مختلفة، يخلقها الله من جديد في كل لحظة. الأجسام هي نفسها في ماهياتها؛ لأنها كلها تتكون من ذرات متجانسة.

الفلاسفة نفوا القادر المختار... مرة بعد أخرى، فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعدادها في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها، وأحالوا اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها المتخالفة، وأحالوا كل ذلك في الأجسام العنصرية، وأسندوه بالآخرة إلى حركات الأفلاك وأوضاعها. وأما المتكلمون، فقالوا: الأجسام مُتجانسة بالذات، أي: متوافقة الحقيقة، لتركبها من الجواهر الأفراد، وإنها متماثلة لا اختلاف فيها، وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها (التي تسببها الأجرام السماوية)، بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار، فالأجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالأمور الخارجية عن ذواتها[93].

ويكتب في مكان آخر:

فلو خلا الجسم عنها [الأعراض] بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئًا من الأجسام المخصوصة المتميزة، بل كان جسمًا مطلقًا غير مخصوص محدد،

---

(92) نفسه، VI. 143.
(93) نفسه، 7. 226.

والمطلق لا وجود بالاستقلال ضرورة، إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة[94].

تتعارض النظرية الأشعرية للذرية مع الافتراضات الأساسية للفيزياء الأرسطية ونظريتها في الصورة والهيولى. ويرى الجرجاني أن النظرة الذرية للكون لا يمكن أن تتعايش مع الهيلوفورميّة [مذهب المادة والصورة][95].

"إذ على تقدير ثبوته [الجوهر الفرد] لا صورة ولا هيولى"[96]. ومن جهة أخرى، "فإن الجسم إذا تركب منه [الجوهر الفرد]، لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة"[97].

النفس البشرية

يتفق الجرجاني مع الفلاسفة على لاماديّة النّفْس، فيكتب: إن "النّفس مجردة.. وليست جسمًا"[98]. وتجدر الإشارة إلى أن التقاليد المعتزلية والأشعرية ما قبل الغزالي ترفض فكرة عدم مادية [لاجسمية] النفس.

اعتقد هؤلاء المفكرون أن اللامادية تخصُّ اللهَ وحده، ولا يمكن للموجودات أن تكون مثل الله، لا في ماهيتها ولا في صفاتها.

أدت عقيدة ابن سينا المشهورة المتعلقة بطرائق الوجود إلى تغيير في وجهة النظر هذه. ووفق عقيدة ابن سينا من الممكن التّفكير في الموجودات الأزلية دون تقويض دور الله بِعَدِّه السَّبب الأول. ويوضح الغزالي أن الفلاسفة يجادلون بأن "تقدُّم الخالق على العالم" مثل "تقدُّم الشمس على الضوء". لا يوجد سوى

(94) نفسه، 7. 241.
(95) نفسه، 6. 285-286.
(96) نفسه، 6. 286.
(97) نفسه، 6. 287.
(98) نفسه، 7. 254.

"تقدُّم بالذات والرتبة لا بالزمان"[99]. من هنا، يستنتج ابن سينا أن العالم أزلي. تحدد نظرية ابن سينا المتعلقة بطرائق الوجود أن الكائنات الأخرى يمكن ان تشترك في أزلية الله دون أن تكون إلهًا. يسري المنطق ذاته على صفات أخرى، مثل: لامادّيّة لله. ومثل الله، يمكن للنفس أن تكون لامادية دون أن تتعارض مع وحدانية الله.

إلى هذا الحدّ، يوافق الجرجاني على آراء الفلاسفة، ويستعير منها. ومع ذلك، فإنَّ قناعاته الظَّرفية تؤدي أيضًا إلى اختلافات كبيرة، ويرفض الجرجاني وجود علاقة سببية بين النفس والجسد. في حين يحاول الفلاسفة إيجاد رابط بين النفس غير المادية والجسم المادي من خلال آلية معقدة تشمل القلب، أو بتعبير أدق "تتعلق من البدن أولًا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر"[100].

يرفض الجرجاني وجود أي علاقة ضرورية بين الحالتين العقلية والجسدية، وبالتالي، ليست هناك حاجة لتخيل نقطة اتصال بين الاثنين، فهو يقترح أن هذه العلاقة "وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداءً [خلق مباشر]، ولا حاجة إلى إثبات القوى [التي تعطيها النفس إلى أطراف الجسم]."[101]

ينبع هذا الرفض مرة أخرى من الظَّرفية الأشعرية، ففي العلاقة بين الجسد والنفس لا يلاحظ المرء أي تأثير سببي كما اقترحه الفلاسفة، فالله يخلق حالات عقلية وجسمية، ويربطها ببعضها البعض في نمطٍ اعتيادي مفروض على الذات[102].

لا توجد علاقة سببية، لا بين: النفس والجسم، ولا بين الحالات الجسمية، ولا بين الحالات العقلية.

---

(99) الغزالي، التهافت، 12.

(100) نفسه، 7. 260. هنا تسبقُ نظريةُ الفلاسفة نظريةَ "الغدة الصنوبرية" الديكارتية.

(101) نفسه.

(102) ومن المثير للاهتمام، أن دفاع الجرجاني هنا يسبق إجابة مالبرانش العرضية حول ثنائية الروح والجسد الديكارتية. انظر على سبيل المثال:
Malebranche, Oeuvres Complètes de Malebranche, ed. André Robinet (Paris: Vrin, 1958, -1984. 20 vols, 2: 316.

3.8 الخلاصة:

بصفته عالم لاهوت أشعريًا، يُدافع الجرجاني عن نظرة ظرفية للعالم.

إنَّ إبراز الإرادة الإلهية والقدرة في الظَّرفية الأشعرية يقود إلى استنتاج مفاده: إن العلاقة بين السَّبب والنتيجة ليست ضرورية، بل ممكنة.

أما الملاحظة، فتُظهر الاقتران المستمر فقط، وما من ربط ضروري. والكائنات المحدودة تخلو من الفعالية السَّببية.

يخلق الله السَّبب والنتيجة، ويربطهما ببعضهما في نمطٍ اعتيادي مفروض على الذات.

تشكل هذه الاستنتاجات أيضًا وجهة نظر الجرجاني في عددٍ من القضايا اللاهوتية الأخرى التي تتراوح من الأخلاق وعلم الأخرويات إلى النبوة الإبستمولوجيّة.

يعي الجرجاني أن الفلسفة/ العلوم في عصره، وخاصة الفيزياء وعلم الفلك، قد تطورا انطلاقًا من مقدمات مختلفة كليًا عن تلك الخاصة بالكوزمولوجيا الأشعرية. على سبيل المثال: تشير النظرية الأرسطية عن "الطبائع" إلى نظرة للعالم جبرية [ضرورانية] تتناقض بوضوح مع الرفض الأشعري للعلاقة الضرورية بين السَّبب والنتيجة. كذلك، فإن النظرية المركزية لفلسفة أرسطو عن الطَّبيعة -وهي أن الجسم الطبيعي يتكون من: المادة الأولية (الهيولى *hyle*)، والصورة (*morphe*)- فضلًا عن الكوزمولوجيا المتصلة التي يفترضها مذهب المادة والصورة، فلا يتوافقان مع العالم المنفصل المتقطع للذرّية الأشعرية. على الرغم من هذه الخلافات الأساسية وما شابهها، يعتمد الجرجاني على الفلسفة الطبيعية الأرسطية وعلم الفلك البطلمي. وفي محاولته نقدَ الفلسفة الطبيعية الأرسطية- البطلمية- السينوية والاعتماد عليها في آنٍ معًا، طوّر الجرجاني ما يمكن أن نسميه فلسفةً علمية نقدية. وعلى أساس التمييز بين الحكمة والعلة، هدَفَ إلى دمج نتائج الفلسفة الطبيعية - دون قبول مقدماتها

الجبريّة. كما أنه يرى في الفلسفة الطبيعية أداةً لاكتشاف "الحكمة" في العالم، وبالتالي، يبتعد عن اللامبالاة، أو التنازل تجاه العلوم الطبيعية التي ميزت بعض الأطروحات الأشعرية السابقة. كما يُظهر الجرجاني موقفًا براغماتيًا تجاه النظريات العلمية التي قدمتها الفلسفة الطبيعية، ويشير إلى أنها مجرد فرضيات بحثٍ ذرائعية، وليست حقائق نهائية، كما ينتقد بعض قناعات الفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى، ويجادل بأن الميتافيزيقا الظَّرفية الأشعرية يمكن أن توفر إطارًا توضيحيًّا أكثر ملاءمة، وتتجاوز بعض مآزق الفلسفة الطبيعية في عصره، ولبناء هذا الإطار التفسيري، يستخدم فكرة "الترجيح بلا مرجح".

لا تعتمد نتائج الفلسفة الطبيعية في علوم مثل: الفلك، والجيولوجيا، والفيزياء بأي حال من الأحوال على الالتزام بميتافيزيقا الفلاسفة، ويمكن لمحاولة الجرجاني أن تسلط بعض الضوء على العلاقة المعقدة بين: الظَّرفية الأشعرية، وفلسفة الطَّبيعة، والعلوم في العصور الوسطى.

الفصل التاسع

السّببية والحرية في الفلسفة الإسلامية اللاحقة

حجة ملا صدرا

يبحث هذا الفصل في طرح الملا صدرا للسببية والحرية من منظور التصورات المركزية للميتافيزيقا الخاصة به[1]. الوجود، بالنسبة لصدرا، هو "أس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الإلهية"[2]. لذلك لا بدّ من البدء بمناقشة السّببية والحرية وفقَ تصوره للوجود.

تسمح المعالجة الميتافيزيقية لتصور الوجود عند صدرا بتقديم طرح للسببية تتأسس من خلاله الفعالية السّببية وحرية الموجودات من خلال توسع الوجود والمشاركة فيه، ثم يبحث الفصل في أهمية مفهوم الماهية في ميتافيزيقا صدرا، وكيف يستخدم هذا التصور لتأسيس الحرية في النظام المخلوق.

1.9 انبساط الوجود والسّببية:

في نظام ملّا صدرا، الوجود هو "الأصل الثابت في كل موجود"[3]. وهو، نظرًا

(1) للمزيد من الاطلاع، يمكن الرجوع إلى بعض المصادر باللغات الأوروبية:
History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), I: 635-642; Ibrahim Kalin, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life," *Islamic Studies*, 42 (2003): 21-62; Sajjad H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy* (JSS Supplements 18, Oxford: Oxford University Press, 2007); John Cooper, "Mullam Sadˁdram Shirazi," in *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge, 1998), 6: 595-599.

(2) ملا صدرا، كتاب المشاعر، ترجمة سيد حسين نصر.
Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-Mashāʿir*, trans. Seyyed Hossein Nasr, ed., intro., and annot. Ibrahim Kaln (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014), 3.

(3) صدرا، المشاعر، 4. كذلك "وهو الحقيقة وما عداه كعكس وظل وشبح". نفسه، 4.

لجلائه ووضوحه، "غنيٌ عن التعريف"[4]. ليس للوجود "وجود ذهني"؛[5] لأنه لا يمكن تصوره من خلال أي شيء؛ لأنه "أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا"[6]. ليس الوجود فقط "أعمها شمولًا"، ولكنه أيضًا "أخصّ الخواص تعيُّنًا وتشخُّصًا"؛ وذلك لأن "به يتشخص كل متشخص" و"ويتحصل كل متحصل ويتعين كل متعين"[7]. الوجود "في ذاته أمرٌ بسيط"،[8] و"حقيقة الوجود ليست: جنسًا، ولا نوعًا، ولا عرضًا"[9]. والوجود "لا يفتقر أصلًا في تحققه وتحصُّله إلى: ضميمة قيد فصلي، أو عرضي صنفي، أو شخصي"[10]. إنه متحقِّق بالكامل، وليست هناك إمكانية تنتظر أن تتحقق فيه، إنه تحقق محض. و"حقيقة الوجود" شاملة "للأشياء الموجودة"[11]. حقيقة الوجود مطابقة لله. "الباري محض حقيقة الوجود"، و"حقيقة الوجود لكونها أمرًا بسيطًا غير ذي ماهية"[12]. ومرددًا قناعات الفلاسفة المسلمين والميتافيزيقيين الصوفيين الذين دُرسوا في هذا الكتاب، يصف صدرا الله بأنه وجود محض بلا ماهية، والمحضية تستلزم الكمال المطلق. الله غير محدد في ماهية، وبالتالي، لا يمكن وصف حقيقة الله المحضة.

---

(4) نفسه، 6. يقول سبزواري، المعلق ذو التأثير: إن "مفهوم الوجود أفضل الأشياء معرفةً، لكن حقيقته الأكثر عمقًا هي في أقصى حالات الخفاء".
The Metaphysics of Sabzawari, trans. M. Mohaghegh and T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), 31-32.

مذكور في:
Ibrahim Kaln, "Mullā Ṣadrā's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge," *Muslim World*, 94.1 (2004): 81-106. 26p.

(5) نفسه. 7.

(6) نفسه.

(7) نفسه.

(8) نفسه. 8..

(9) نفسه، 9.

(10) نفسه، 8.

(11) نفسه، 9.

(12) ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. تحرير محمد رضا المظفّر، في 9 مجلدات، (دار إحياء التراث العربي، 1981) المجلد السادس، 45.

إن إدخال الماهيات هو الذي يسبب النقص والكدر و"الشوائب". الله بعيد عن هذه الصّفات.

> الأول هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص... حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها، ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية... إن الباري مَحَضَ حقيقة الوجود. الوجود بلا ماهية هو أقصى درجات الكمال؛ بسبب بساطته(13). بما أن الوجود البحت لا ماهية له، فهو يُوْجَد من تلقاء نفسه. فهو يفسّر وجوده، ولا يحتاج إلى سببٍ لكي يُوجَد. البساطة، والنقاء، والفعلية هي التي تضع الوجود في بداية كل نشاط أونطولوجي وسببي. بما أن كل الأشياء ما عدا الله لها ماهية، فهي بحاجة إلى سبب؛ لكي تُوجَد. وهذا يُفسّر أيضًا الكمال الإلهي والنقص في المخلوقات. الله وجود بسيط بدون ماهية، ومن ثم كامل. وكلّ ما عدا الله يفتقر إلى بساطة الوجود، ومن ثم، فهو ناقص.

يرى ملّا صدرا أيضًا أن هذه الموجودات تحصل من خلال تلقي "الوجود" من "الوجود المحض" من خلال انبساط الوجود.

ينال الموجود حصته من الوجود من الوجود المحض وغير المحدود لله، وذلك بحسب ماهيته أو استعداده. وبرأي صدرا، هناك ثلاثة أنواع من الوجود، وإن العلاقة بينها تفسر كيف وُجِدَت الموجودات. النوع الأول: هو "الوجود المطلق"، والوجود المطلق فوق التعريف ولا يتعلق إلا بالله.

النوع الثاني: من الوجود هو "الوجود المقيد [النسبي]"، جميع الموجودات المخلوقة لها وجود مقيد؛ لأنها لا تقوم بذاتها. وهي من حيث علاقتها بأنفسها، ليست سوى ماهيات غامضة. إنها بحاجة إلى واهبٍ للوجود قائم بذاته، ولا يمكن القول: إنها موجودة بشكل صحيح حتى تحصل على

---

(13) ملا صدرا، الأسفار. 6. 17-18. التشديد من المؤلف.

حصتها من الوجود المطلق. وكما يقول ملّا صدرا:

> معنى الإمكان في الوجودات الخاصة الفائضة عن الحقّ يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي وكونها تعلقية الذوات، بـ [الخالق] حيث لا يتصور حصولها منحازًا عن جاعلها القيوم، فلا ذات لها في أنفسها إلا مُرتبطة إلى الحق الأول فاقرة إليه كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾. (سورة محمد 38)[14].

وهذا ما يقودنا إلى النوع الثالث من الوجود الذي يربط بين النوعين الأولين من الوجود، وهذا ما يسمى: "الوجود المطلق المتسع". يرى ملّا صدرا أن هذا النوع من الوجود يشير إلى فعل وهب الوجود إلى الكائنات [الوجودات] الممكنة.

إنَّ الوجود المطلق "يتوسع" على الكائنات الممكنة، ثم يتخصّص في ماهيات الموجودات، وبالتالي، فإن الوجود المطلق المتّسع ينتمي إلى مجالٍ لا هو الوجود المطلق، ولا هو الوجود المقيد. ما ينبع من الواحد هو الوجود نفسه الذي يصبح مُتمايزًا عندما يتعلق بالموجودات.

يسمي ملّا صدرا هذه العملية: "سَرَيان الوجود" أو "انبساط الوجود"[15]. بالنسبة لملّا صدرا، فإن الآيات القرآنية مثل: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (سورة الأعراف 156) تعبّر عن كيف ينفذ الوجود في كل شيءٍ ويشمله.

للوجود ثلاث مراتب:

(1) الوجود الأولى: الوجود الذي لا يتعلق بغيره، ولا يتقيد بقيدٍ مخصوص، وهو الحري بأن يكون مبدأ كل شيء.

---

(14) صدرا، حدوث العالم، تح. س. ح. موسويان، بنياد حكمت إسلامي صدرا تهران. 28-29.

(15) صدرا، أسفار، 1: 67، 146، 289-292، 381. يستعير صدرا هذين التعبيرين من الميتافيزيقيين الصوفيين السابقين. انظر مثلًا القونوي، مفتاح، 17 ب، و32 ب، والقيصري، شرح فصول الحكمة، 118. 21.

(2) الوجود المتعلق بغيره، كـ: العقول، والنفوس، والطبائع (الحرارة، والجفاف، والرطوبة) والأجرام والمواد.

(3) الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيات... على وجه يعرفه العارفون، ويسمونه: "النفس الرحماني" اقتباسًا من قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (سورة الأعراف 156). وهو الصادر الأول في الممكنات عن العلة الأولى بالحقيقة، ويسمونه بـ: "الحق المخلوق به"، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كل شيء بحسبه حتى إنه يكون في العقل عقلًا، وفي النفس نفسًا، وفي الطبع طبعًا، وفي الجسم جسمًا، وفي الجوهر جوهرًا، وفي العرض عرضًا. ونسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس[16].

الوجود "ينفذ" في سائر مستويات الوجود. إن الذي يُوجِد الكائنات هو "انبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات"[17]. على هذا النحو، "يوجد به من ذوات الماهيات الكلية"[18] أضف إلى ذلك أنّ "كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه وجودًا، وكون غيره به موجودًا"[19]. ونتيجة هذا الانبساط، تشارك الموجودات في الوجود الإلهي، وهذه المشاركة هي أساس فعاليتها السَّببية وحريتها[20]. ومشاركتها في الوجود هي أساس حركتها ونشاطها المادي.

---

(16) صدرا، المشاعر، 97.

(17) نفسه، 9.

(18) نفسه.

(19) نفسه، 11.

(20) بذلك أوافق رضوي الذي أشار بالفعل إلى أن رأي ملا صدرا في السَّببية يشبه بعض الشيء "الصورية" الأفلاطونية المُحدثة في أن الواحد "داعم للصيرورة" و"يشارك في الأشياء، وبالتالي، يسببها بمعنى ما".
Sajjad H. Rizvi, "Mulla Sadra and Causation: Rethinking a Problem in Later Islamic Philosophy, " *Philosophy of East and West*, 55.4 (2005): 575.

2.9 الحركة الجوهرية والحركة المادية:

أحد المبادئ الأساسية لميتافيزيقا ملّا صدرا هو أن الوجود فعل خالص. يكتب: "فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما أنه واجب الوجود بالذات"؛[21] لأنه "ليست فيه جهة إمكانية"[22]. إذا لم يكن فيه إمكان، فلا يوجد شيء ينتظر أن يتحقق - إنه تحقُّقٌ محض. لا يمكن لموجود فيه إمكان أن يكون واجب الوجود[23].

> فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامع جميع النشآت الوجودية، والأطوار الكونية، والشؤون الكمالية. فلا يوجد له مكافئ في الوجود، ولا مماثل، ولا ند، ولا ضد، ولا شبه، بل يجب أن تكون ذاته من كمال الفضيلة مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات[24].

لما علمت أن الواجب تعالى محَضَ حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود[25].

كما أنه هذا الفعل المستمر الذي يجدد العالم باستمرار، بعبارةٍ أخرى، يُخلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة؛ بسبب مشاركة جميع الموجودات في الفاعلية الإلهية، وكما يشرح ملّا صدرا:

مع ذلك، فإن مقالة رضوي لا تقدم دعمًا نصيًا وافيًا لهذه القراءة، كما يفشل في التعامل مع مسألة كيف يؤسس ملا صدرا حرية خلقية إذا "شارك الواحد في الأشياء وسببها بمعنى ما"، للاطلاع على تصور "السّببية الصوري"، انظر:
D'Ancona Costa, "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle," 361.

(21) صدرا، المشاعر، 51.

(22) نفسه.

(23) نفسه.

(24) نفسه، 52. التشديد من المؤلف.

(25) نفسه، 50. التشديد من المؤلف.

لا هوية من الهويات ولا شخص من الأشخاص، سواء أكان فلكًا أم عنصرًا، سواء أكان بسيطًا أم مركبًا، إلا قد سبق عدمُه وجودَه، ووجودُ عدَمه، سبقًا زمانيًا[26].

... كل جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجهٍ من الوجوه، فهو مُتجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية... وهو [تجدد الطَّبيعة] في: التحول، والتبدل، والسيلان بحسب جوهر ذاته[27].

... لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية... إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية[28]..

يتسبب الله في استمرارية العالم من خلال إعادة الخلق والتجديد المستمر. وبهذه الطريقة، فإن الله الذي يمتلك "بوصف ثباته وبقائه"؛ بسبب فعليته الخالصة يخلق ويحافظ على بقاء العالم "المتجدد الذات والهوية"[29]. إن المظهر الكوني لإعادة الخلق المستمرة للعالم هو حركة جوهرية كونية، وجميع الأفراد الذين هم قيد الوجود يخضعون للحركة والتدفق؛ بسبب الحركة الجوهرية التي هي نتيجة الفعل الذي لا ينتهي للوجود الإلهي. إن الحركة المستمرة هي دليل على أن "طبيعةَ الجسمانية هي جوهر يتدفق وجوده [بشكل دائم] ويتجدد باستمرار"[30]. وهنا يربط ملّا صدرا فكرة التجديد المستمر والحركة الجوهرية بالحركة المادية. إن "هذا التجديد المستمر لحالة [وجود] الشيء هو معنى الحركة"[31].

---

(26) ملا صدرا، الحكمة العرشية.
Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne* (*al-Ḥikmat al-ʿArshiyya*), trans. James Winston Morris (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 119. Emphasis mine.

(27) Sadra, The Wisdom of the Throne, 121-122.

(28) صدرا، المشاعر، 68.

(29) نفسه. المرجع نفسه. 69. يتفق ملا صدرا مع ابن عربي وتلامذته، ويرى أن الآيات الآتية تؤيد هذا الرأي: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق 15)، ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الواقعة 61)، أيضًا سورة النمل 88، وأيضًا سورة إبراهيم 19، وأيضًا سورة فاطر 16، سورة الملك 39، وسورة غافر 19.

(30) يرى ملا صدرا في "الحكمة العرشية" أيضًا أن هناك اتفاقًا بين "الفلاسفة في باب الزمان من أن هويته لذاتها متجددة متقضية سيالة، لكننا نقول: إن الزمان مقدار التجدد والتبدل". نفسه 123.

(31) صدرا، المشاعر.

فإنَّ الحركة أمر عقلي إضافي، وهي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فما به يخرج منها إليه، وهو من: الوجود الحدوثي، والحدوث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة إلى الفعل تدريجًا والزمان مقداره."[32].

تخضع جميع الكائنات [الوجودات] الموجودة لعملية الوصول إلى غاياتها وتحقيق إمكاناتها. إن هذه الرحلة من الإمكانات إلى التحقّق هي أساس الحركة المادية، وإن نفاذية الوجود وتوسعه كفعلية خالصة هي أساس تحقيق الإمكانات، فالوجود إذًا هو مصدر كلّ الأفعال وكل التأثيرات في الكون، والسَّبب المباشر لكل حركة وكل تحقُّق.

في الختام، يضع الملا صدرا الحركة والزمن في هذا السياق الأكبر للوجود، ويقدم صلة بين الفعلية الإلهية والنشاط المادي.

إنَّ مصدر أفعال الموجودات هو الفعلية الإلهية، وإن المشاركة في الوجود تؤسس فعاليتها السَّببية من حيث الحركة والنشاط المادي. بهذا المعنى، يجد ملا صدرا، بطريقةٍ مُشابهة تمامًا لابن رشد، وأساس الفعالية السَّببية للكائنات في الوجود كـ: 'وجود محض وفعل محض'[33].

---

(32) نفسه. التشديد من المؤلف.

(33) بطريقةٍ تشبه إلى حدٍّ بعيد طريقة ابن رشد وابن عربي، فيصور ملا صدرا نوعًا من الكثرة في بساطة الله: "الواحد المحض هو سبب كلّ شيء وليس كل شيء، بل هو بداية كل شيء، وليس كل الأشياء. كل شيء فيه وليس فيه. كل الأشياء تنبع منه، وتُوجد فيه، وتتغذى منه، وتعود إليه. إذًا، إذا قال أحدهم: كيف يمكن أن تكون الأشياء من واحد بسيط لا ازدواجية ولا كثرة فيه بأي معنى؟ أقول: لأن الواحد البسيط المحض ليس من شيء فيه، ولكن لأنه المحض، ينبع كل شيء منه. وبالتالي، عندما لم يكن هناك وجود، تدفق منه الوجود". في الأسفار، 7، 315. مقتبس من دراسة سجاد رضوي:
Sajjad Rizvi, "Mullā Ṣadrā," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), ed. Edward N. Zalta: https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/Mulla-Sadra/.
يجب فهم الوجود من خلال الجمع بين الأضداد. هذا "الوجود الفردي المستمر هو أيضًا وجود متراكب ومتغاير". للوجود "وحدانية تشمل كلّ أجزائها". لذلك، "إذا قلنا": إنه واحد"، نكون على حق. وإذا قلنا: "إنه كثير"، نكون على حق. وإذا قلنا: "إنه على حاله منذ أن بدأ التغيير

إنَّ واقع الوجود بوصفه وجودًا "ليس له في ذاته إلا: التحصل، والفعلية، والظهور"[34]. ولهذا السَّبب كتب ملا صدرا أن "الوجود من حيث هو وجود... هو: فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات"[35]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كان الوجود "فاعل الفواعل"، فكيف يمكن للموجودات أن تكون حرة؟ وكيف يمكن تأسيس فاعليتها؟

في رأيي، يمكن تناول مسألة الحرية عند ملا صدرا من منظورين، من: منظور الوجود، ومنظور الماهية. وهذه النقاط سأناقشها في القسم التالي.

3.9 الوجود والحرية:

تناولنا في القسم السابق كيف يؤسس ملا صدرا لفكرة المشاركة من خلال مفهوم التوسع ونفاذ الوجود. يكمن الجانب الآخر المهم لفلسفة ملّا صدرا فيما يتعلق بهذا النقاش في فهمه لعلاقة الصّفات الإلهية بالوجود. دعونا نتذكر أن الأشاعرة يميزون بين صفات الله وماهيته من أجل تجنُّب ما يترتب على الشركاء الأبديين مع الله، فهم يَخلصون إلى أن الصفات الإلهية تشارك الله في الأبدية، لكنها ليست متطابقة مع الله، ولا منفصلة عنه. ومع ذلك، فإن صدرا جنبًا إلى جنب مع الفلاسفة والميتافيزيقيين الصوفيين يحاجج بأن الصّفات الإلهية مطابقة للوجود الإلهي. كلّ الصّفات متضمَّنة في الوجود. الله هو: وجود، ومحبة، وإرادة، وعلم، وما إلى ذلك، كلّ ذلك في آن واحد، فأن نقول: "الوجود" يعني أن نقول: العلم، الإرادة، القدرة، الحياة.

وحتى النهاية"، نكون على حق. وإذا قلنا: "إنه يتغير في كل لحظة"، نكون على حق. وإذا قلنا: "إنه موجود بكل مكوناته"، نكون على حق. وإذا قلنا: "إنه غير موجود"، نكون على حق"، ملا صدرا، الحدوث، 70-71. مقتبس، إبراهيم كالين:
Ibrahim Kalin, *Mullā Ṣadrā* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 82..

(34) صدرا، أسفار، 1. 259..

(35) نفسه، 1. 54. نلاحظ أنه في هذه الفقرة يعيد صياغة العلل الأرسطية، المادية والصورية والفاعلة والغائية بتعابير من الأونطولوجيا الخاصة به.

إنَّ صفاته تعالى عينُ ذاته... إن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته هو بعينه مِصداق صفاته الكمالية، فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد[36].

أضف إلى أنّ "أوصافه ونُعُوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات [الإلهية]"[37]. وعن صفة العلم الإلهي، على سبيل المثال، يكتب صدرا الآتي:

إنَّ للعلم حقيقة، كما أن للوجود حقيقة، وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها يتعلق بكل شيء، ويجب أن يكون وجودًا يطرد العدم عن كل شيء، وهو وجود كل شيء... فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ (سورة الكهف 49)[38].

ما ينطبق على العلم ينطبق أيضًا على صفة القدرة الإلهية. على سبيل المثال: "قدرته مع وحدتها يجب أن تكون قدرة على كل شيء؛ لأن قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر"[39]. ما ينطبق على العلم والقدرة ينطبق أيضًا على الصّفات الإلهية الأخرى. ومن ثم، "وكذا الكلام... جميع الأشياء من مراتب: قدرته، وإرادته، ومحبته، وحياته، وغير ذلك"[40].

يوفر تصور الصّفات الإلهية الأساسَ لفكرة أنه عندما ينفذ الوجود في الوجود، فإن جميع الصّفات الأخرى تنفذ فيها أيضًا. وعندما ينبسط الوجود،

(36) صدرا، المشاعر، 59.

(37) صدرا، أسفار، 3. 132. للمزيد انظر:
Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany: State University of New York Press, 1975), 141-146.

(38) صدرا، المشاعر، 60.

(39) نفسه، 61.

(40) نفسه.

تنبسط: الإرادة، والوعي، والحياة. ومع ذلك، فإن هذه الصّفات لا تنفذ في مستويات النظام المخلوق بالدرجة نفسها، كذلك تشارك الموجودات في هذه الصّفات بحسب حصتها من الوجود، وبطريقةٍ مُشابهة للسهروردي، يطور ملّا صدرا أونطولوجيا تدرّجية، فالموجودات كثيرة بسبب "تدرُّج" (التشكيك) الوجود. ينبسط الوجود على الماهيات، ويسبب تعديلًا وتدرّجًا في الوجود (تشكيك الوجود) في ماهيات الموجودات. وهي تقع في إطار هذه الأونطولوجيا التدرّجية بحسب كثافة (الأقدميّة والأشدّيّة) الوجود(41).

تشارك الموجودات في الوجود بدرجات متفاوتة، وهذا ما يفسّر ظهور الكمال والنقص في العالم.

كلّ موجود هو مظهر متمايز (تخصُّص) للوجود، وهذا يستلزم أشكالًا [صورًا] متنوعة بلا حدود.

الماهيات هي مبادئ التمايز التي تجعل الموجودات في درجات مختلفة من: الشدة والضعف، أو الكمال والنقص:

الماهية مُتحدة مع الوجود في الواقع نوعًا من الاتحاد، والعقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع، وهو الوجود؛ لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ [الأول]، والماهية متحدة محمولة عليه، لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية؛ لأنها الأصل في الأحكام الذهنية(42).

إن انبساط الوجود هو انبساط العلم والإرادة والقدرة لجميع الكائنات، بما في ذلك الكائنات غير الحية، وتوجد هذه الصّفات ضمن تسلسل هرمي، يتربع البشر في ذروة هذه العملية، وهم يختبرون الإرادة والقدرة والعلم على أعلى

(41) صدرا، أسفار، 1. 42-43.

(42) نفسه. 94. مذكور في:

Kaln, Mullā Ṣadrā, 94.

مستوى ممكن، وتحصل الموجودات الأخرى، الحية وغير الحية، على نصيبها من الصّفات الإلهية إلى الحدّ الذي تشارك فيه في الوجود، هذا يعني أيضًا أن الوعي موجود في أنحاء الكون بطريقة تدرُّجية تتوافق مع نموذج الكون ككائن حي[43].

والحق أن دار الوجود واحدة، والعالم كله حيوان كبير واحد، وأبعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والأطراف، بل بمعنى أن كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي[44].

في الختام، في نظام ملّا صدرا، تتأسس حرية الخلق والفاعلية من خلال تصورات الانبساط والمشاركة في الوجود.

إن انبساط الوجود يعني ضمنًا أن الصّفات الإلهية المتضَمَّنة في الوجود تُعطى للنظام المخلوق وفق استعدادات الموجودات.

إن المشاركة في الوجود تعني المشاركة في الصّفات الإلهية، مثل: العلم، والإرادة، والقدرة. من خلال المشاركة في الوجود، نشارك أيضًا في الحرية الإلهية. لذلك، نحن أحرار.

4.9 الماهية والحرية:

يمكن أيضًا تناول مسألة الحرية في نظام ملّا صدرا من منظور الماهيات، لقد ذكرنا سابقًا أن فكرة تغيير أو تدرج الوجود (تشكيك الوجود) في أونطولوجيا ملّا صدرا تفسر التمايز بين الكائنات. الوجود هو "حقيقة بسيطة"، ومع ذلك

---

(43) لفكرة الكون "كموجود حي" تاريخ طويل بين المسلمين والإغريق القدماء. للحصول على تاريخ موجز لهذه الفكرة، انظر:
Richard Sorabji, Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 12-16.

(44) صدرا، أسفار، 2. 342.

يتم تمايزه من خلال "الشدة والضعف" ويجعل بعض الكائنات "أكملَ وأقوى" من غيرها[45].

ما الذي يسبب هذا التمايز بالضبط؟ وهل الوجود يخصّص نفسه، أم يصبح الوجود متخصصًا عن طريق النفاذ في الماهيات؟ وهل الماهيات موجودة بالفعل؟ ما الدور الذي تلعبه في ميتافيزيقا ملّا صدرا؟

يقول بعض المعلقين المعاصرين على فلسفة ملّا صدرا بأنه يستبدل بميتافيزيقا السهروردي الماهوية ميتافيزيقا وجودية.

> طرحت هذه الكتابات أن صدرا يُدافع عن أولوية الوجود للتعالي على المآزق التي أوجدتها أسبقية الماهية للسهروردي، والمثير للدهشة أنهم يدّعون أن السهروردي- ومجمل التقليد الإسلامي الفلسفي والصوفي المبكر- يقلل قيمة الوجود بِعَدِّه عرضًا، ويردّه إلى: تصور عقلي، أو محمول، أو صفة لا تضيف شيئًا، ولا تستخرج شيئًا من الحقيقة الفعلية للأشياء. يبني السهروردي الوجود كمعقول ثانٍ، ويؤسس صدرا الوجود على أنه الحقيقة الرئيسة[46]. ومع ذلك، تفتقر هذه المزاعم إلى الدعم النصي من كتابات السهروردي، ويبدو أيضًا أنها تتغاضى عن المعالجات السابقة لمفهوم الوجود من قِبَل فلاسفة وصوفيين آخرين قبل صدرا التي استعرضنا بعضها في الفصول السابقة.

---

(45) نفسه، 1. 36.

(46) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullam* Sad'dram, 27, 33, 141-146; Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din al-Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977); M. Aminrazawi, ed., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Richmond: Curzon Press, 1996), 135; Ibrahim Kalin, "Editor's Introduction" to Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-Mashā'ir*, trans. Seyyed Hossein Nasr (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014), xx.

سجا/ رضوي يجادل بأن قراءة السهروردي بعدسات صدرا تنطوي على مفارقة زمنية؛ لأن مسألة أسبقية الوجود أو الماهية لم تتم صياغتها قبل صدرا.

"Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardm's Visionary Hierarchy of Lights," in *Asian Philosophy*, 9.3 (1999): 224.

في الواقع، تشير قراءتنا لسهروردي إلى أن ما يعنيه السهروردي بالنور لا يختلف عن معنى الوجود.

يصحّ القول: إن أونطولوجيا ملّا صدرا تدور حول تصور الوجود، وترفض أن تكون الماهيات هي الحقيقة الأساسية للأشياء.

لا يمكن اختزال الوجود إلى: صفة مشتركة، أو محمول، أو معقول ثانوي، أو كوني لا يوجد إلا في العقل. ومع ذلك، يجب أن نتذكر أنه لا السهروردي ولا ابن عربي وأتباعه مثل القونوي والقيصري يصفون الوجود بأنه محمول لا يضيف شيئًا إلى حقيقة الأشياء، ولا يستخلص منها شيئًا.

جميعهم يتفقون مع صدرا بأن الوجود يجب أن يكون قبل الماهية لسبب بسيط، وهو أن الله وجود محض وخالٍ من الماهية.

يُنظر إلى الماهيات على أنها ملازمة للوجود اللانهائي وكأغراض للعلم الإلهي، فالماهيات تستمد وجودها من الله، والله يهبُ الوجود للماهيات التي لا تشم في حد ذاتها رائحة "عطر الوجود".

تؤكد كل هذه الأونطولوجيات التي استعرضناها في الفصول السابقة على أسبقية الوجود، وتثبت أن حقيقة الماهيات تعتمد بشكل مطلق على الوجود.

وبذلك، فإن موقف صدرا من الماهيات أكثر تعقيدًا من مجرد الرفض.

إنَّ إقامة الوجود على أنه الحقيقة الرَّئيسة لا يؤدي إلى الرفض التام للماهيات، وسيكون من المجدي هنا التَّفكير في النزعة المنظورية لملّا صدرا الذي يرى أن حقيقة الماهيات تجعل مقاربتَها ممكنة من وجهات نظر متعددة، أو ما يسميه ملّا صدرا: "اعتبار" (بمعنى منظور). وهو يلاحظ أنه لولا مبدأ تعدد وجهات النظر "لبطلت الحكمة"[47]. وفق ذلك، أودّ أن أزعم أن صدرا يقبل حقيقة الماهيات من منظور واحد، ويرفضها من منظورٍ آخر.

بما أن الماهيات في الحقيقة هي تخصصات الوجود، فلا توجد ماهيات في الواقع. ومع ذلك، فهي موجودة في العلم الإلهي كمبادئ إنشاء التماثلات،

---

(47) إيقاظ النائمين. تح: محمد خونصري، بنياد حكمت إسلامي صدرا تهران. 54.

إذًا، الماهيات موجودة بمعنى ما، وهذا يكفي لجعلها مبادئ التمايز في ميتافيزيقا صدرا، هذه هي طبيعة الماهيات التي تجعلها أساس حرية المخلوق وفاعليتها.

ينكر صدرا، بطريقةٍ ما، وجود الماهيات. فعندما نقول: "الصخرة موجودة"، لا يكون وجود الصخرة وماهيتها شيئين مختلفين في الواقع.

يوجد الوجود "كالصخرة"، أو أن الصخرة تظهر كطريقة خاصة للوجود، وبهذا المعنى لا يوجد إلا الوجود وتفرّداته.

وهكذا، لا يمكن للماهيات إلا أن تكون تصورات عقلية تظهر عندما يحلل العقل الموجودات، وفي حقيقة الأمر، يشكل الوجود والماهية وحدة واحدة في الواقع.

ومع ذلك، توجد الماهيات في العلم الإلهي. ومن ثم، عندما يظهر الوجود على شكل صخرة، فإن الوجود يتخصّص وفق ماهية الموجودات كما هي في العلم الإلهي، وبالتالي، ليس هذا تحديدًا ذاتيًا اعتباطيًا للوجود.

الوجود يخترق الماهيات كما هي في علم الله. يحدث تغيير الوجود وفق الماهية أو النماذج الأصلية [الأعيان الثابتة] للموجودات، أو الاستعدادات في العلم الإلهي. وبحسب رواية ملا صدرا عن العلم الإلهي، فإن واجب الوجود، وهو الوجود المحض، يعلم نفسه ومن خلال هذا العلم يعلم كلَّ الكائنات. إنه "حاضر لذاته" و"يعْقل مجملَ الأشياء".

أما أنه [واجب الوجود] يعقل ذاته، فلأنه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وإمكان وعدم، وكل ما هو كذلك، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة. وكل إدراك، فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها؛ لأن المادة منبع العدم والغيبة، فذاته عاقل ذاته، ومعقول ذاته بأجلّ عقل... فبذاته يعقل جميع الأشياء عقلًا لا كثرة فيه أصلًا[48].

(48) صدرا، المشاعر، 55. التشديد من المؤلف.

الوجود يتضمن العلم، وكما نُوقِش أعلاه، فإن جميع صفاته ونعوته موجودة من خلال الوجود. والله، وهو الوجود المحض، يعرف نفسه وكل الكائنات دون أن ينال من البساطة والنقاء الإلهيين.

يعلم الله كل الماهيات؛ لأنه بدون هذا العلم، لن يكون من الممكن تخصيص الوجود في الموجودات، هذه الماهيات - التي يعرفها الله - تُوجد مع فيض الوجود.

فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء، كيف وهو محقق الحقائق؟[49]

إنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقق الحقائق... وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته[50].

بسبب قناعته بأنّ الوجود العقلي بدون إيجاد في الواقع أمر ممكن، يقول صدرا: إن "الماهية قد تكون متحصلة ذهنًا، وليست بموجودة في الخارج"[51].

بهذا المعنى، فإن الوجود والماهية هما وحدة واحدة في الواقع، ولا يمكن فصلهما، ومع ذلك يمكن أن يُوجدا بشكلٍ منفصل في العقل. ليس للماهيات، من حيث هي أهداف للعلم الإلهي، وجود حقيقي. إنها معلومة، ولكن غير موجودة. هذه "الماهيات [الأعيان] الثابتة" موجودة فقط في العلم الإلهي حتى تحصل على نصيبها من الوجود.

أزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبتني على "القول الثابت" في الحياة الدنيا والآخرة. فالوجودات حقائق متأصلة والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلًا[52].

---

(49) نفسه، 60.

(50) نفسه، 58، التشديد من المؤلف.

(51) نفسه، 13. ترجمة كالين تستخدم 'quiddity' بدلًا من 'essence'. وأنا عدّلت الترجمة من أجل الاتساق.

(52) نفسه، 37. التشديد من المؤلف.

لذلك، لا يرتبط الوجود والماهية ببعضهما البعض ككينونتين موجودتين بشكل مستقل.

الوجود يوجَد من تلقاء نفسه، والماهيات توجَد بسبب الوجود. الوجود لم يكن عرضًا، والعلاقة بين الوجود والماهية لا يمكن مقارنتها بعلاقة الجوهر والعرض. الوجود لا يكمن في أي موجود بما هو عرض يوجَدُ مسبقًا.

يظهر الوجود على شكل موجود بكل صفاته، وكذلك فإنّ الماهيات تعتمد تمامًا على الوجود في إيجادها. وحده الوجود هو الذي يوجد بذاته، و"كل ماهية غير الوجود، فهي بالوجود موجودة لا بنفسها"[53].

الآن نقول: إنه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الإفاضة؛ لأن ما سواه ممكنة الماهيات، ناقصة الذوات، متعلقة الوجودات بغيرها، وكل ما يتعلق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه مستتم به، وذلك الغير مبدأه وغايته[54].

على الرغم من اعتماد الماهيات المطلق على الوجود، فإنها تبقى ذات أهمية حيوية. لا توجد الماهيات في حدّ ذاتها كموجودات مستقلة، ولا يمكنها "أن تشمّ رائحة الوجود" بدون فعل إيجاد الوجود، ومع ذلك، فإن لديها وجود على علاقة بالوجود. هذا هو السَّبب في أن صدرا يقدم الماهيات كمبادئ تمايز.

حقيقة الوجود مع كونها مُتشخصة بذاتها أنها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته[55].

وفي سياقات أخرى، يصف صدرا عملية وجود الماهية- باستخدام تصورات وقياسات مُستمدة من الفلاسفة والصوفيين المسلمين الأوائل.

---

(53) نفسه، 50.

(54) نفسه، 53.

(55) نفسه، 10. أحد المصطلحات التي يستخدمها صدرا بشكل متواتر في هذه السياقات هو "جَعَل". انظر مثلًا: أسفار، 1. 65-66. هذا المصطلح يعني برأي كالين: "وضع شيء س ما في حالة خاصة أو ظرف يتوافق مع خصائصه". انظر: المشاعر، 81، n 26. إذا كان هذا صحيحًا، فإن الخلق يحصل بالتوافق مع الصّفات الماهوية، وليس اعتباطيًا.

وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس إلا شأنًا من شؤون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار[56].

ونسبته (واجب الوجود) إلى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائمًا بذاته إلى الأجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها[57].

من جهة أولى، هناك الوجود فقط؛ لأن الوجود يظهر بصورة ماهيات. ومن جهة أخرى، هناك أيضًا الماهيات؛ لأن نورها النافذ "سطع في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات"، ومن ثم، فإن الموجودات هي أنماط الوجود. ومع ذلك، هناك أيضًا ماهيات، وعلى الرغم من عدم وجودها بدون الوجود، إلا أنها تتمتع بنوع من الوجود. فالوجود existence يُوهَب إلى هياكل الماهيات، ومن ثم، "فالفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجودَ أفاد بنفسه"[58]. وحيث إن نور الوجود "فائض على كل ممكن موجود"، فليس هناك سوى الوجود يعدّل نفسه في الماهيات، لكن هذا لا يجعل الماهيات غير موجودة؛ بسبب "أضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية إمكانية"[59]. يشرح اللاهيجي هذه النقطة على النحو الآتي:

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل، ونسبة الفيض إلى الفيّاض نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، والوجودات نفس الإضافات الإشراقية من الوجود الحقّ الحقيقي والصرف القيّومي إلى ذوات الممكنات والماهيات الثابتات، والوجودات الإضافيّة نفس تحقّق الأشياء، وليس للماهيات تحقّق بالأصالة وبالذات، ما شَمَّت رائحة الوجود أوّلًا وبالذات، بل حكم الموجوديّة لها بِعَدِّ ما معها [في العالم الخارجي]؛ لأنّ النظر إلى الموجودات الممكنة والأشخاص العينيّة العالميّة على وجهين:

---

(56) نفسه، 58.

(57) نفسه، 53.

(58) نفسه، 25.

(59) نفسه، 20.

[الأول]: نظر على الإجمال، وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود، فكانت موجودة.

[الثاني] نظر على التفصيل؛ لأنّ كلّ ممكن زوج تركيبي له وجهتان: وجه إلى ربّه، ووجهة إلى نفسه، وجهة الربّ هي الوجود داخل في الاستثناء ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (سورة القصص 88) موجود، وجهة النفس هي الماهية داخلة في الأشياء هالكة بنفسه ما شَمَّت رائحة الوجود،... ولذا قيل: الماهية معدومة الذات وموجودة الحكم[60].

الماهيات موجودة فقط بمعنى محدد وهي غير موجودة "بذاتها"، فكل شيء له جهتان. وفيما يتعلق بذاتها، الأشياء مجرد ماهيات "ما شمت رائحة الوجود (الحقيقي)". وفيما يتعلق بربها، فإن لها وجودًا حقيقيًا نتيجة وهْب الوجود. هذه الطَّبيعة المزدوجة تعني أن للموجودات نوعًا من الوجود قبل إيجادها، وأن وهْبَ الوجود يحولها إلى كائنات حقيقية[61]. هذا هو السَّبب في أن صدرا يؤكد بشكل متكرر أن الشيء موجود كتركيب من الماهية والوجود.

واعلم أن كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب... بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كل ممكن أي كل ذي ماهية زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة[62].

الحاصل أن كونهما معًا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودًا/ والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره[63].

فإذًا يجب أن يكون الوجود شيئًا تُوجد به الماهية، وتتحد معه وجودًا[64].

---

(60) محمد جعفر لاهيجي. شرح رسالة المشاعر. تح: سيد جلال الدين أشتياني.
(Tehran: Muassasa-yi Intisharat-i Amir Kabir, 1376/1997), 147. Translated by Kalin in *Mashā'ir*, 87-88, n. 56.

(61) انظر أيضًا لاهيجي. شرح رسالة المشاعر، 161.

(62) صدرا، المشاعر، 12.

(63) نفسه، 30.

(64) نفسه، 18.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن مصطلحات صدرا المتعلقة بنفاذ الوجود في الموجودات التي تشمل "سريان الوجود"، و"انبساط الوجود"، و"النفس الرحماني"، تشير إلى أن الوجود يُمنَح، وينبسط، ويتدفق، ويشتمل على شيء يمتلك بطبيعة الحال نوعًا من الوجود، ولو كان وقفًا على العلم الإلهي؛ لأنه "إذا لم يكن الوجود في ذاته موجودًا ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هاهنا موجود، فلا تكون الماهية موجودة"[65]. وهكذا يبدو أن هناك اتفاقًا بين صدرا والمفكرين الآخرين الذين دُرسوا في هذا الكتاب، ولهذا كتب الآتي:

قد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومِصداق الحكم بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي[66].

كما أنّ مواقف صدرا من عددٍ من القضايا اللاهوتية تقوم أيضًا على افتراض أن الماهيات موجودة بمعنى محدد. على سبيل المثال: عند مناقشة ظهور الشر في العالم، يكتب (كما ورد أعلاه): إن "حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها، ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية .... حقيقة الوجود؛ لكونها أمرًا بسيطًا غير ذي ماهية، ولا ذي مُقوّم أو محدد هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم"[67].

إن صدرا يطابق كمالَ الله مع الوجود البسيط، والنقص متعلّق بالماهيات، والوجود بلا ماهية هو أقصى درجات الكمال، يحدث النقص في المستويات الدنيا؛ بسبب عدم بساطة الماهيات[68].

---

(65) نفسه، 15.

(66) صدرا، الأسفار. 1، 116.

(67) نفسه، 6. 17-18.

(68) انظر أيضًا: "قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل بـ: كمال، ونقص، وغنى، وفقر. وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس

من المهم أيضًا لنقاشنا أن صدرا لا ينظر إلى العلاقة بين الوجود والماهيات كعلاقة زمنية، أي: إن الوجود لا يسبق الماهية بأولوية زمنية، إنما يفعل ذلك من خلال أولوية وجودية، هذا هو السَّبب في أن صدرا يكتب أنه "فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر [الوجود والماهية]"[69] ويضيف:

ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول... بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز[70].

هنا، يقترب تصور صدرا عن الماهيات من تصور: ابن عربي، والقونوي، والقيصري الذين يرون أن الماهيات هي أشياء مُشارِكة في أزليةِ العلم الإلهي.

تشير لانهائية وأزلية العلم الإلهي إلى أن الماهيات كانت موجودة دائمًا في العلم الإلهي. "الكلي الطبيعي، أعني: الماهية بلا شرط، ليس بقديم ولا حادث، وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها"[71]. إذًا، الماهيات نشأت بالمعنى الأول، وهي أزلية بالمعنى الثاني. ومن حيث وجودها في الواقع، فقد نشأت مع الزمن. أما من حيث العلم الإلهي، فإن الماهيات أزلية وغير مخلوقة. إنها "صور ما في علم الله"، بموجبها يخلق الله العالم باستمرار[72].

فما عند الله (في علمه) هي الحقائق المحَصَّلة المتأصِّلة (للأشياء الممكنة) التي تنزل منها الأشياء منزلة الأشباح والأظلال[73].

تؤدي فكرة أن الماهيات غير مخلوقة وأزلية إلى استنتاج مفاده: إن الله

حقيقة... وإنما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانوية والمعلولية ضرورة أن المعلول لا يساوي علته، والفائض لا يكافئ المفيض" صدرا، المشاعر، 54.

(69) نفسه، 25.

(70) نفسه.

(71) صدرا، الحكمة العرشية، 124.

(72) نفسه، 125.

(73) نفسه، 105. لمزيد من المناقشة المكثفة حول رؤية صدرا للعلم الإلهي:
Fazlur Rahman, The Philosophy of Mullā Ṣadrā, 146-163.

يعرف منذ الأزل الماهيات، ولكنه لا يسبب نوع الماهية التي يمتلكها الموجود.

وهكذا، على الرغم من اعتماد الموجودات اعتمادًا كاملًا على الله في وجودها، إلا أنه يمكن عدّها أسبابًا لذاتها فيما يتعلق بماهياتها. هذا هو السّبب في أن صدرا ينصّ على أن "الذاتي غير معلل بغير علة الذات"[74].

من المهم أن نلاحظ هنا أن الله لا يُسبِّب الماهيات، ولكنه يعلمها كما هي في العلم الإلهي. الله هو سبب وجود الماهيات في الواقع. ومن دون الله، لا يمكن للماهيات أن "تشم" رائحة الوجود الحقيقي. إذا لم تكن الماهيات مسبَّبة، يمكن فهمها على أنها أسباب غير مسبَّبة لنفسها. بعبارة أخرى، الموجود لم يسبِّبه الله من حيث ماهيته، إنما من حيث وجوده. هنا يمكن للمرء أن يتحدث عن تحديد ذاتي للموجودات. كما يعبّر ملّا صدرا:

الوجودات الموجودة الفعلية كثيرة في العالم الخارجي، لكن مصدر وجودها وصاحب تحققها هو واحدٌ مفرد، وهو حقيقة انبساط الوجود نفسه، وليس شيئًا آخر. مصدر كثرتها محدد بذاتها[75].

يعرف الله ماهيات الموجودات، ويُوجِدُها دون تحديد ماهياتها.

إذا كانت الموجودات أسبابًا غير مسبَّبة لنفسها، بطريقةٍ ما، فيمكن أن يكون هذا أساس الحريةِ الخَلْقية. يمكن النظر إلى الماهيات على أنها مبادئ فاعلية النظام المخلوق وحريته، وهكذا فإن "الواحد البسيط هو سبب كلّ الأشياء وليس كلّ الأشياء"[76].

---

(74) نفسه، 122.

(75) صدرا، أسفار، 1. 321. مذكور في: Kaln, *Mullā Ṣadrā*, 86.

(76) استعارة مثيرة للاهتمام في التّفكير بعلاقة الوجود بالماهية هي المداد والحروف المختلفة المكتوبة به. يظهر المداد في المشهد من أشكال الحروف. الحروف هنا هي تعديلات متعددة للمداد. يحتاج المرء إلى رؤية كل من المداد والحروف. على الرغم من أن الحروف لا يمكن أن توجد بدون المداد، إلا أنه يمكن تخصيص معنى لها كمعدِّلات للوجود. انظر على سبيل المثال: حيد الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، هنري كوربان ويحيى عثمان (طهران باريس، المكتبة الإيرانية، 1969)، 106-107.

إنه "سبب كل الأشياء" إلى الحدّ الذي تنال فيه وجودَها، وإنه "ليس سببُ كلِّ الأشياء" إلى الحدّ الذي لا تُخلَق فيه الماهيات ولا تُسَبِّبُ. من منظور الوجود، الله هو القوة السَّببية الوحيدة. ومن منظور الماهيات، فإن الموجودات هي أسبابُها الخاصة، وبالتالي، فهي حرّة.

5.9 الخلاصة:

في أونطولوجيا صدرا، الموجودات هي تخصيصات لحقيقة شاملة للوجود. ينبسط الوجود على كائنات فردية محددة.

هذا الانبساط هو أساس السَّببية والفاعلية والحرية للموجودات.

وعندما ينبسط الوجود، وينفذ في سائر مستويات الوجود، فإنه يحقق أيضًا كمونات الموجودات/ الماهيات. وفعلية الوجود هي أساس التحقُّق، ومن ثم أساس أفعال الموجودات وحركتها.

إن الإمداد بالوجود هو الأساس لجميع الصّفات، وانبساط الوجود ينطوي على انبساط الإرادة والوعي والقدرة.

ومن ثم، فإن المشاركة في الوجود هي المشاركة في: الإرادة، والوعي، والقدرة إلى الحد الذي تسمح به استعدادات الموجودات.

يلعب الوجود في الإطار النظريّ لصدرا دورًا مشابهًا جدًا للدور الذي يلعبه "النُّور" في نظام السهروردي. يتفق كل من المفكرين على أن الوجود هو شكل من أشكال المشاركة، فالأشياء توجد من خلال المشاركة في الحقيقة الكليّة للوجود أو النّور. هذه المشاركة بدورها تؤسس لوجهات نظر المفكرين حول السَّببية.

يمكن أيضًا ملاحظة سلسلة متصلة مماثلة في معالجتهم لمسألة الحرية، مثل: ابن عربي، والقونوي، والقيصري، يستخدم صدرا الماهيات لتأسيس الفاعليّة والحرية في المخلوق.

الفصل العاشر

النزعة الظَّرفية في السياق الحديث

حجة سعيد النُّورسي

سعيد النُّورسي عالم مسلم كتب رسائل النور، وهو عمل ضخم في التفسير القرآني[1].

يلتزم النُّورسي بالمبادئ الأساسية للظرفية الأشعرية، ويجادل بأن الله يخلق السَّبب والنتيجة بشكلٍ مُتزامن على مسار اعتيادي يُملَى ذاتيًا، وهو يرى أن السَّببية الثانوية غير فعالة، ويضمن تصورُ الاعتياد الانتظامَ والاستمرارية الأفقية للعمليات الطبيعية. من وجهة النظر هذه، فإن تصور القانون الطبيعي هو بناء عقلي بدون حقيقة خارج عقلية وتأويل خاطئ لانتظام فعل الخلق الإلهي واتساقه، فالموجودات تتشكل من ذرات، وهي مواضع الصِّفات الإلهية، والمعجزات هي خروق في خلق الله المعتاد.

هناك ثلاثة عوامل تجعل عمل النُّورسي جديرًا بالاهتمام في هذه الدراسة:

أولًا: تشير كتابات النُّورسي، بصفتها أعمالًا حديثة، إلى أن الظَّرفية لا

(1) كان النورسي مؤلفًا غزير الإنتاج، لكنه لم يكتب بطريقة منهجية. لفهم الكوسمولوجيا الميتافيزيقية للنورسي ونظرية السَّببية، علينا أن نجمع أجزاء متناثرة من هذه المجموعة الكبيرة (5913 صفحة) معًا بطريقةٍ متماسكة. إلى الحد الذي يكون ذلك واضحًا، سأتبعه، فعندما لا يكون واضحًا، سأضطر إلى تقديم تفسيري - ليس بطريقة عشوائية، ولكن من خلال مراعاة المصادر التي شكلت رؤيته للعالم ومجموعته في مجملها. سوف أشير أيضًا إلى بعض أوجه التشابه بين المفكرين الغربيين والنورسي. لمزيد من المعلومات حول النورسي، انظر:
Zeki Saritoprak, "Bediüzzaman Said Nursi," in *The Islamic World*, ed. Andrew Rippin (London and New York: Routledge, 2008), 396-402; Zeki Saritoprak, "Said Nursi," in *Islamic Studies*, ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 2011).

تزال خيارًا قابلًا للتطبيق لدى بعض المفكرين المسلمين، وتشير هذه العودة الحديثة أيضًا إلى أنه يمكن عد الظُّرفية تقليدًا حيًّا وحيويًّا على درجةٍ عالية من القدرة على التكيف.

درستُ في الفصول السابقة كيفية تفاعل علماء الدين الظُّرفيين في الفترة الوسطى، مثل: الرازي، والجرجاني، مع فلسفة الطَّبيعة في العصور الوسطى، وكيف أعادوا صياغة الذرِّية الأشعرية في ضوء الهندسة الإقليدية بعد نقد ابن سينا، وكيف أنتجت نزعتهم الشكية تجاه النماذج الأرسطية والبطلمية فلسفةً علمية أصيلة للغاية.

تعكس أعمال هؤلاء المفكرين ميول التقليد الظُّرفي في سياق العلوم ما قبل الحديثة. وبالمثل، يقدم عمل النُّورسي حالة مثيرة للاهتمام لفهم جوانب محددة من تفاعل الظُّرفية مع العلم الحديث.

في الواقع، تقدم حالة النُّورسي إحدى المحاولات المبكرة والأكثر شمولًا للتوفيق بين العلم الحديث والنظرة الظُّرفية للعالم.

وقد نشط النُّورسي عندما انتشرت التفسيرات المادية والوضعية للعلم الحديث في دوائر المثقفين العثمانيين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

كانت كتابات أوغست كونت وكلود برنارد وف. لودفيغ بوخنر مؤثرة جدًا في هذه الدوائر. وعلى وجه الخصوص، وُزِّع كتاب القوة والمادة *Kraft und Stoff* لـ بوخنر (Büchner) على نطاق واسع، ولعب دورًا مهمًّا في نشر المادية العلمية بين الأجيال الشابة من النخبة المثقفة العثمانية، وأصبح بعضهم، ومنهم أمثال مصطفى كمال أتاتورك، الآباءَ المؤسسين للجمهورية التركية الجديدة[2].

(2) لمزيد من المعلومات حول استقبال المثقفين العثمانيين للمادية والوضعية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انظر:
Şükrü Hanioḏlu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011); Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye' de Ruhçu ve Maddeci Düşüncenin Mücadelesi* (Ankara: Nobel Kitap, 2008).

كان من الشائع جدًا ربط العلوم الجديدة (بالتركية فنونُ جديد) المستوردة من أوروبا بالمادية والوضعية. في هذا السياق، يحاول النُّورسي تقديم الظرفية كإطار يمكن من خلاله تفسير نتائج العلوم الجديدة[3].

ثانيًا: تقدم حالة النُّورسي تفاعلًا مثيرًا للاهتمام بين الظَّرفية وميتافيزيقا ابن عربي في السياق المعاصر، إنه يحاول تعزيز المواقف الأشعرية الكلاسيكية وتكرارها حول السَّببية الثانوية والذرات والقوانين المادية باستخدام نظرية ابن عربي للأسماء الإلهية- فرضيتها الأساسية هي أن العالم هو تعدد المواضع لمظاهر الصِّفات الإلهية المستمرة ودائمة التغيّر. على سبيل المثال: بالنسبة للنورسي، على الرغم من أن السَّببية الثانوية غير فعالة، كما يعتقد بعض الظَّرفيين، إلا أنها لا تزال بمثابة حجاب بين الله والعالم، كما يعتقد ابن عربي وأتباعه. علاوة على ذلك، فإن وجود هذا الحجاب هو الذي يجعل العالم 'موضعًا' أكثر توضيحًا لمظاهر الأسماء والصِّفات الإلهية المستمرة. وبالمثل، يتفق مع الأشاعرة على أن الموجودات تتكون من ذرات غير قابلة للتجزئة، ثم استند إلى عمل ابن عربي لتصوير الذرات كمواضع لظهور الأسماء الإلهية. تتميز الذرات بالفقر والحاجة، مما يجعلها مكانًا مثاليًا؛ لكي تعكس الصِّفات الإلهية. على هذا النحو، تمثل نظريته في السَّببية نقطة التقاء مثيرة للاهتمام بين الكلام والميتافيزيقا الصوفية.

ثالثًا: يقدم النُّورسي أيضًا فكرة مبتكرة للغاية، أسميها: 'عدم التجانس السَّببي causal disproportionality'.

---

(3) على الرغم من أن النورسي هو الممثل الأكثر نفوذًا للظرفية العثمانية المتأخرة، إلا أن هناك أيضًا ظرفيين آخرين أقل شهرة، مثل: علي سداد Ali Sedad، وحمدي يزير Hamdi Yazir. انظر: Nazif Muhtaroḏlu and Ozgur Koca, "Late Ottoman Occasionalists and Modern Science," in *Occasionalism Revisited: New Essays From the Islamic and Western Philosophical Traditions*, Ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2017), 83-101; Nazif Muhtaroglu, "Ali Sedad Bey's (d.1900) Kava id al-Tahavvula t f Ḥarakat al-Zarra t (Principles of Transformation in the Motion of Particles)" in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Khaled El Rouayheb and Sabine Schmidke (New York: Oxford University Press, 2017), 586-606.

إنَّ هذا المفهوم، على حد علمي، غير موجود في أي كتابة من كتابات الظَّرفيين السابقين.

يشير مفهوم عدم التجانس السَّببي إلى أن التأثير/ التأثيرات لا يمكن اختزالها إلى سببها/ أسبابها.

هناك دائمًا مسافة عمودية بين السَّبب والنتيجة، علاوة على ذلك، ضمن هذه المسافة، تتجلى الصّفات والأسماء الإلهية باستمرار. وعلى هذا النحو، فإن جميع العلاقات السَّببية هي مرايا تعكس الصّفات الإلهية.

لتبرير الاعتقاد في عدم التجانس الدائم بين السَّبب والنتيجة، يقدم النَّورسي العديد من الحجج التي سنتناولها بالبحث أيضًا في الصفحات التالية.

1.10 ظرفية النَّورسي والميتافيزيقا الصوفية:

يؤيد النَّورسي المبادئ الأساسية للمذهب الأشعري الظَّرفي للسببية. بالنسبة للنورسي، إن الله هو الذي يخلق السَّبب والنتيجة، ويربطهما ببعضهما البعض.

إنَّ الصانع ذا الجلال هو القادر على كل شيء، هو نفسه خالق الأسباب، وخالق المسبّبات، وهو الذي يربط المسبّبات بالأسباب بحكمته[4].

كما هو الحال مع المسلمين الظَّرفيين الأوائل، يميز النَّورسي بين المجاورة السَّببية والعلاقة السَّببية، فيكتب: إن "الاقتران المستمر شيء، والصِّلة الضرورية شيء آخر"[5]. العلاقات السَّببية في العالم منظمة ومتسقة. قد يكون انتظام علاقات السَّبب والنتيجة خادعًا؛ لأنه عندما "يأتي أمران معًا أو يكونان معًا"

(4) Said Nursi, *The Flashes: From the Risale-i Nur Collection*, trans.Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 1995), 244.

اعتمد بشكل عام على ترجمات Şükran vahide، ولكني أجري تعديلًا عليها من حين لآخر. لاحظ أن ترجماتها متوافرة أيضًا على:

www.nur.gen.tr/en.html.

(5) نفسه، 182.

نفترض أن "الأمرين يُسبب أحدُهما الآخرَ"؛[6] نظرًا لأن المرء في العلاقات السَّببية يلاحظ باستمرار أن عدم وجود أحد الأشياء هو سبب عدم وجود النتيجة، ثم يفترض المرء خطأً أن وجود الشيء الأول هو أيضًا سبب وجود الآخر. هذا خطأ؛ لأنه "سبحانه وتعالى يخلق المسبّب والسَّبب معًا من علوّه خلقًا مباشرًا، ويُوجِد بينهما سببية ظاهرية وصورية، ويقرن بينهما من خلال ترتيب وتنظيم، جاعلًا من الأسباب والطَّبيعة ستارًا ليد قدرته الجليلة"[7].

بالنسبة للنورسي، المعنى الحقيقي لعبارة: "لا إله إلا الله" هو أن كل شيء يعتمد بشكلٍ مطلق على الله في خلقه وبقائه. إن وحدانية الله القوية تنفي فكرة الوساطة، وبالتالي، السَّببية الثانوية، بين الله والكون. لا يوجد جانب مشترك من جوانب الألوهية، فإذا ما وجد، فهذا يعني "الاستقلال" عن الله. الأشياء في حالة من الحاجة والفقر المطلق إلى الله. وهكذا، يستنتج النُّورسي أن "الوحدة الإلهية والجلالة تتطلبان أن ترفع الأسباب أيديها، وليس لها أي أثر حقيقي"[8]. هذا لأنه "مثلما يستحيل على واجب الوجود أن يكون له أي شريك أو نظير، كذلك يستحيل، ويمتنع أن تكون هناك مداخلة من غيره في ربوبيته، أو مشاركة له من أحد في إيجاده الأشياء وخلقها"[9].

كما نُوقش أعلاه، يفهم الأشاعرة أن الصّفات الإلهية ليست منفصلة عن الله ولا مطابقة له.

جميع الصّفات منتشرة، وبالتالي، فهي الأسباب الحقيقية للوقائع. يؤدي هذا الفهم القوي للصفات والأسماء الإلهية إلى إنكار القوة السَّببية من جانب الكائنات المخلوقة. يردد النُّورسي صدى هذا الادّعاء الأشعري عندما يجادل بأنه "لا يوجد جانب منها (الأرض)- سواء أكان خاصًا أم عامًّا- يمكن أن يكون

---

(6) نفسه. التشديد من المؤلف.

(7) نفسه، 244. التشديد من المؤلف. الترجمة معدلة.

(8) Nursi, *The Words: From the Risale-i Nur Collection*, trans.Şükran Vahide (revised edition) (Istanbul: Sözler Neşriyat, 2004), 301.

(9) النورسي، اللمعات. Nursi, *The Flashes*, 241.

خارج إرادة الله وخَياره وقصده. ومع ذلك، وكما هو مطلوب بحكمته، فإن صاحب القدرة المطلقة يجعل من الأسباب الواضحة حجابًا لتدبيراته"[10]. تسلط مناقشة النُّورسي لاسم الخالق مزيدًا من الضوء على موضوعنا. ويرى النُّورسي أنه لكي يفهم المرء المعنى الحقيقي لهذا الاسم، يجب عليه السفر عبر مراحل محددة.

يستلزم الفهم الحقيقي لهذا الاسم أن يكون الله هو خالق كل الكائنات، كما يقول النُّورسي:

إذا أردت أن تتقرب إليه سبحانه باسم (الخالق)، فعليك الارتباط وتكوين علاقة أولًا من حيث إنه خالقك الخاص، ثم من حيث إنه خالق جميع الناس، ثم بعنوان أنه خالق جميع الكائنات الحية، ثم باسم خالق الموجودات كلها، لذا فإن لم تتدرج هكذا تبقى في الظل، ولا تجد إلا جلوة جزئية[11].

يمكن أيضًا فهم إنكار النُّورسي للاستقلال الأونطولوجي للسببية الثانوية فيما يتعلق بمخاوفه الأخلاقية/ الروحية. وفق النُّورسي، فإن التركيز على الوحدة الإلهية في الإسلام يُوجِّه النظر إلى السَّبب الحقيقي للظاهرة، وهو الله، وبالتالي، يمهد الطريق نحو "عبادة خالصة"، ومن أهم خصائصها الإخلاص في الإيمان/ الأفعال، والخضوع لمشيئة الله، وكسر الأنا. يكتب النُّورسي:

الإسلام هو دين البيِّنة الحقيقي للوحدة الإلهية، وبالتالي، يرفض الوسطاء والأسباب. إنه يكسر الأنانية، ويؤسس العبادة الصادقة. إنه يقطع جذور كلّ نوع من الهيمنة الزائفة، بدءًا من الروح، ويرفضها[12].

---

(10) النورسي، الكلمات. Nursi, *The Words*, 187.

(11) النورسي، الكلمات، 215، Nursi, *The Words*, 215. . . كما يجادل بأنه من الخطأ التأكيد على واحدة فقط من هذه الصفات والتقليل من أهمية الأخرى. كلها متساوية في الجوهر. إنه يعتقد أن التركيز المفرط على الوجود قد يؤدي إلى وحدة الوجود، حيث لم يعد التمييز بين الله والكون موجودًا، وبالتالي، تفقد سمات وأسماء، مثل: كرم، وغفر.... إلخ، معناها الحرفي.

(12) النورسي، المكتوبات، من مجموعة رسائل النور.
Nursi, *The Letters: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 1994), 500.

أساس عبادة النُّورسي هو الدّعاء والتضرع إلى الله القدير بقلبٍ صادق وإدراك عميق لعجز المرء وفقره، وكسر الأنا وإظهار التواضع العميق أمام الله في حضوره، وتقديم الشكر على كل شيء[13].

يصلُ إلى هذا الهدفَ شخصٌ يدرك الاعتماد المطلق لكل شيء على الله. ومع ذلك، فإن السَّببية الثانوية، إذا لم تُفهم بشكلٍ صحيح، فقد تكون وهمية ومشتتة للانتباه. يمكن أن يمنع المرء من أن ينظر إلى الله. كما لا يمكن تحقيق المعتقدات المركزية للحياة الروحية الإسلامية، مثل: صفاء النية واليقين، إلا إذا وضعَ المرءُ السَّببيةَ الثانوية في مكانها الصحيح. على سبيل المثال: إذا فهم المرء أن كل الظواهر الطبيعية من صنع الله مباشرة، فإن هذا يؤدي إلى حالة من "العيش في حضرة الله"، وهو تعريف الكمال في الدين[14].

أن يكسب المرء حضورًا وسكينة بالإيمان التحقيقي، واللمعات الواردة عن «التفكر الإيماني في المخلوقات». هذا التأمل يسوق صاحبه إلى معرفة الخالق سبحانه، فتنسكب الطمأنينةُ والسكينة في القلب. حقًّا إنَّ تلمع هذا النوع من التأمل في فكر الإنسان يجعله يفكر دائمًا في حضور الخالق الرحيم سبحانه ورؤيته له، أي: إنه حاضر وناظر إليه دائمًا، فلا يلتفت عندئذٍ إلى غيره، ولا يستمد من سواه. حيث إن النظر والالتفات إلى ما سواه يخلُّ بأدب الحضور وسكينة القلب، وبهذا ينجو الإنسان من الرياء، ويتخلص منه، فيظفر بالإخلاص[15].

وفق التقليد الأشعري، يرى النُّورسي أن الله يخلق طريقًا جريًا للعادة التي يفرضها على نفسه. العالم متّسق والظواهر الطبيعية يمكن التنبؤ بها. وما نعدّه قوانين طبيعية هو في الواقع عادات الله[16]. ولهذا السَّبب يطلق النُّورسي أيضًا

---

(13) بخصوص فهم النورسي لأساس العبادة وماهيتها، انظر النورسي، الرسائل، 521-532.

(14) Nursi, *The Words*, 441.

(15) Nursi, *The Flashes*, 218. التشديد من المؤلف

(16) انظر على سبيل المثال، النورسي، اللمعات، 64. وهكذا، فإن دراسة الطَّبيعة هي نفسها دراسة بعض سمات شخصية الله.

على مجموعة القوانين التي تحكم العالم المادي "شريعة فطرية" أو "شريعة كبرى".

وقد عين بإرادته طبيعة الأشياء، وجعلها مرآة عاكسة لتجليات الشريعة الفطرية الكبرى التي فطر عليها الكون، والتي هي قوانين الله وسننه الجارية التي تخص تنظيم شؤون الكون، وقد أوجد بقدرته وجه «الطّبيعة» التي يقوم عليها عالم الشهادة الخارجي الوجود[17].

بالإشارة إلى مجموعة القوانين التي تحكم العالم المادي كنوعٍ من "الشريعة"، يقترح النُّورسي أن القوانين المادية [الفيزيائية] تحكم ليس سلوك الجماد وحسب، بل أيضًا سلوك الكائنات الحية، وليس فقط سلوك الكائنات غير الواعية، بل أيضًا الكائنات الواعية[18]. التفاعلات المادية شبيهة بالقانون والقوانين المادية هي أدوات مفيدة لفهم العالم وتفسيره. ومع ذلك، فإن القوانين المادية لا تحكم العالم؛ إنها ببساطة تراكيب رياضية تسمح لنا بإدراك الطريقة الشبيهة بالقانون التي يخلق بها الله في العالم[19].

إن العلاقات الشبيهة بالشريعة التي نعتقد عادةً أنها تربط بين السَّبب والنتيجة هي في الواقع متأصلة في عادات الله التي يفرضها علينا. إن إسناد القوة الخلاقة إلى القوانين المادية، الموجودة كتراكيب رياضية مجردة، هو خطأ. يقدم النُّورسي مقارنة لشرح هذه النقطة. رجل يدخل "قصرًا في عتمة فلاةٍ خاليةٍ

---

(17) Nursi, *The Flashes*, 247.

(18) ومع ذلك، كما نناقش في الصفحات التالية، فإن هذا الفهم القوي للقوانين المادية لا يقود النورسي إلى إنكار حرية الإنسان. إنه يحدد إرادة الإنسان في مجال غير متعلق بالسَّببية، حيث لا تنطبق القوانين المادية.

(19) وقد عبر توماس ريد أيضًا عن فكرة مماثلة: "لنفترض أن جميع الظواهر التي تقع في متناول حواسنا، قد عُدَّت من القوانين العامة للطبيعة، وقد استُنتجت بشكل عادل من التَّجربة، أي: بافتراض أن الفلسفة الطبيعية وصلت إلى أقصى درجات الكمال، فإنها لا تكتشف السَّبب الفعال لأي ظاهرة واحدة في الطّبيعة. قوانين الطّبيعة هي القواعد التي يتم بموجبها إنتاج التأثيرات، ولكن يجب أن يكون هناك سبب يعمل وفق هذه القواعد. قواعد الملاحة لا تبحر أبدًا على متن سفينة، ولم تقم قواعد العمارة ببناء منزل قط".
(EAP 1.6, 38) https://plato.stanford.edu/entries/reid/.

موحشة مزينًا بأرقى ما وصلت إليه الحضارة"، ثم يحاول تقديم تفسير لوجود القصر دون الرجوع إلى "أي أحد من الخارج".

> ثم رأى دفترًا كُتِبت فيه خطة وبرامج لبناء القصر وفهرس بمحتوياته وقواعد إدارته، من المؤكد أن دفتر الملاحظات، كمحتويات القصر، ليس من شأنه تشييد القصر وتزيينه؛ لأنه بدون يد أو عين أو أداة، ولكنه قد رأى، مقارنة بجميع الأشياء الأخرى، أن دفتر الملاحظات كان مرتبطًا بالقصر بأكمله؛ نظرًا لاحتوائه على جميع قوانينه العلمية، فقد قال مضطرًا: "إن دفتر الملاحظات هذا، هو الذي بنى القصر، ونظمه، وزيّنه، وصنع كل هذه الأشياء، وأقامها في أماكنها"[20].

القوانين المادية لها وجود عقلي (علمي) مع عدم وجود ما يقابلها من وجود خارج العقل في العالم[21]. يجادل النُّورسي، بالاعتماد على التقليد الأشعري، بأن إيماننا بالوجود المادي للقوانين الطبيعية هو نتيجة عادات متراكمة تم تطويرها استجابة للتجارب الحسية المتراكمة، فعندما يواجه المرء عالم الخبرة،

---

(20) Nursi, *The Flashes*, 242.

(21) النورسي ليس وحده بين المفكرين المسلمين المعاصرين في رؤية القوانين الطبيعية كمبادئ تنظم تفاعلنا مع العالم دون أي حقيقة أونطولوجية. يقول محمد باقر الصدر (1935-1980) ما يلي: "حسب وجهة نظرنا في السَّببية التي تؤكد أن السَّببية هي مبدأ عقلاني فوق التَّجربة، فإن الوضع مختلف تمامًا فيما يتعلق بالجوانب المتنوعة: أولًا: السَّببية لا تقتصر على الظواهر الطبيعية التي تظهر في التَّجربة. بل هي قانون عام للوجود بشكل عام، ويشمل الظواهر الطبيعية، والمادة نفسها، وأنواع الوجود المختلفة التي تقع وراء المادة. ثانيًا: يجب ألا يخضع السَّبب الذي يتأكد وجودُه عن طريق مبدأ السَّببية للتجربة، أو أن يكون شيئًا ماديًا. ثالثًا: حقيقة أن التَّجربة لا تكشف عن سبب محدد لتطور محدد أو لظاهرة محددة لا يعني فشلًا من جانب مبدأ السَّببية؛ لأن هذا المبدأ لا يعتمد على التجريب الذي يمكن أن يهتز في حالة عدم التجريب. على الرغم من فشل التجارب في اكتشاف السَّبب، فإن الثقة الفلسفية في وجود مثل هذا السَّبب تظل قوية، وفق مبدأ السَّببية. يعود فشل التَّجربة في اكتشاف السَّبب إلى أمرين: إما أن التجريب محدود ولا يمتد إلى الواقع المادي وحدوث ارتباطات محددة، وإما إلى حقيقة أن السَّبب المجهول يقع خارج الفكر التجريبي، وخارج عالم الطَّبيعة والمادة".
Our Philosophy, trans. Shams C. Inati (Create Space Independent Publishing Form, 2014), 311.

يشهد أيضًا الاتّساقَ في العالم. هذا الاتساق يؤدي إلى بناء فكرة القانون. ليس هناك من حرج في وجود مثل هذه الأفكار التنظيمية. وما يمثل مشكلة بالنسبة إلى النُّورسي هو فهم هذه الأفكار على أنها أسباب الاتّساق في العالم. وهذا غير مبرر فلسفيًا؛ لأن هذا الاتساق نفسه أدى إلى بناء هذه الأفكار في المقام الأول(22).

تنطلق القوانين المعنوية لترتيب الكون من حكمةِ الباري القديمة [الأزلية]... القوانين الاعتبارية، وقواعد ودساتير شريعة الخلق، معنويةٌ وليس لها سوى وجود علمي(23).

لا يوجد شيء مادي حول القوانين المادية، إنها ببساطة تعريفات ناجحة للغاية للواقع المادي الذي يتم اختباره حسّيًا، لا يمكن للقوانين غير المادية [الاعتبارية] في حد ذاتها أن تحكم الوجود المادي. لذلك، فإن التفسيرات العلمية المقدمة فيما يتعلق بالقوانين المادية ليست شاملة، على الرغم من أنها مفيدة من الجهة العملية، وتبقى الأسئلة الفلسفية واللاهوتية. إن التصرف كما لو كنا قد استنفدنا المشكلة المطروحة هو خطأ. هناك فرق بين التسمية والفهم. إنها مشكلةُ "إلحاق اسم علمي بحقيقة أكثر عمقًا وعصيّة على الفهم ومهمة لها أهداف من آلاف الجوانب، وتتخذ منحىً كما لو كان من خلال الاسم الذي تم فهمه لها"(24).

يرفض النُّورسي الفكرة الأرسطية عن الطبائع لأسباب مماثلة، ونذكر أن التفسير السَّببي بالنسبة لأرسطو يجب أن يجمع بين المبادئ الداخلية (الطبائع)

---

(22) قد يكون من المفيد لفت انتباه القارئ إلى أوجه التشابه بين وجهة نظر النورسي والأمبيريقية البريطانية. الفكرة الأساسية هي أن العقل يعمل على المادة التي توفرها الحواس للوصول إلى أفكار أكثر تعقيدًا وتجريدًا. لكن في بعض الأحيان نعتقد خطأً أن الأفكار الموجودة في العقل موجودة أيضًا في عالم خارج العقل. ومع ذلك، لا يمكننا تبرير فلسفيًا هذه القفزة من الوجود العقلي إلى الوجود خارج العقلي. وهكذا، عند بيركلي Berkeley ينتهي المرء بفقدان فكرتي الجوهر والزمن، وعند هيوم Hume فكرتي الذات والسَّببية.

(23) Nursi, *The Flashes*, 243.

(24) Nursi, *The Words*, 188.

والمبادئ الخارجية، تَنتج طبيعة الكائن عن الجوهر الذي يتألف منه ومن تكوينه الصوري. يمكن عد الطَّبيعة أساسًا لتفسير سببي شامل[25]. وكما نُوقِش في الفصل الأول، يرفض الأشاعرة هذا المنطق؛ لأن فكرة الطَّبيعة تعني، كما يلخص فرانك بشكل مناسب، أن "الفعل الطبيعي للمكونات المادية للأجسام، أي: سلوكها المحدد، الإيجابي والسلبي، كما تحدده طبيعتها المادية، وينبع منها بشكل مباشر"[26]. بالنسبة للأشاعرة، قد يعني هذا حدودًا لعمل الله الحر وقدرته على الخلق. لذلك يقدمون مفهوم العادة كبديل لمفهوم الطَّبيعة.

يعتمد النُّورسي على التقليد الأشعري في رفضه للطبيعة. وهو يرى أن فكرة الطَّبيعة تفسيرٌ خاطئ للانتظام في العالم. السَّبب الحقيقي للانتظام هو الصِّفات الإلهية للقدرة والإرادة والعلم. لا القوانين المادية كمبادئ خارجية ولا الطبائع كمبادئ داخلية لها وجود مادي خارج العقل. يبني المرء فكرة الطَّبيعة في الحسبان، ثم يفترضها دون مبرر كتفسير للانتظام.

ويقيم تلك القوانين الصادرة من العلم الإلهي والكلام الرباني التي لها وجود علمي فقط مقام القدرة الإلهية، ويملّكها الخلق والإيجاد، ويطلق عليها اسم «الطَّبيعة» متصورًا القوة التي هي تجلٍّ من تجليات القدرة الربانية، أنها صاحبة قدرة فاعلة، وقديرًا مستقلة القدرة بذاتها:

أفبعد هذا جهالة وغباء؟ أوَ ليس هذا جهلًا بأضعاف أضعاف ما في المثال؟!

ولكن إحلال هذه القوانين التي تنطلق من صفات العلم الإلهي والكلام الرباني التي لها وجود علمي فقط، محلَّ القدرة الإلهية، ويُسنَد إليها الخلقُ والوجود المادي، ثم يطلق عليها اسم الطَّبيعة متصورًا القوة التي هي مجرد تجلٍّ

---

(25) Aristotle, *Metaphysics*, 8.4, 1044a32-b1, 9.8, 1049b5-10, and 9.1, 1046a11-13. Aristotle, *Physics*, 2.1, 192b20-23, 2.7, 198a24 27.

(26) Richard M. Frank, "Notes and remarks on the *taba'i* in the teaching of al-Ma turd," in *Melanges d'*islamologie a la memoire d'Armand Abel, ed. P. Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), 138.

من تجليات القدرة الربانية على أنها صاحبة قدرة مستقلة، هو الجهل الأدنى ألف مرة أكثر من الجهل في المثال[27].

لذلك، يستنتج النُّورسي:

الأمر الخيالي والموهوم الذي يسميه الطبيعيون بـ: 'الطَّبيعة'، إذا كان لها وجود حقيقي خارجي، يمكن أن يكون على الأكثر صنعةُ صانعٍ، ولن يكون صانعًا، وهو نقش، ولن يكون نقاشًا. إنها مجموعة أحكام، ولن يكون حاكمًا، وهو مجموعة من شريعة الخلق [الفطرية]، ولا يمكن أن يكون هو مشرعًا. وهو مجرد ستار مخلوق للعزة، ولن يكون خالقًا، وهو منفعل ومخلوق، ولن يكون صانعًا خالقًا. إنه قانون وليس سلطة، ولن يكون قادرًا، وهو متلقٍ، ولن يكون مصدرًا[28].

للدفاع عن تصوره للقوانين، يطرح النُّورسي السؤال الآتي: كيف يفسر المرء وجود القوانين في المقام الأول؟ لماذا الانتظام (الرياضيات) والجماليات الناتجة عنه موجود في العالم؟ القوانين، كما ناقشَ حتى الآن، هي مبادئ غير مادية أو صيغ وصفية ليس لها تأثير سببي في العالم. إذا كانت هذه هي الحالة، يتبقى أمامك خياران. يمكن إرجاع مصدر الانتظام إما إلى المادة نفسها أو إلى الله. تتكون المادة من جزيئات. إذا كانت هذه الجزيئات تتصرف بطريقة تنتج الرياضيات والجماليات في العالم، فيجب أن تكون لها صفات شبيهة بصفات الله تقريبًا. على سبيل المثال: يجب أن يكون كلّ جزيء كلّيَ العلم ليكون قادرًا على أن يعمل بتركيز على الكون بأكمله؛ ليكون متسقًا مع جميع الجزيئات الأخرى. يجب أيضًا أن تكون مثالية أخلاقيًا للتعاون مع بعضها البعض للحفاظ على تدبير العالم. إذا لم يكن هناك إله واحد كلي العلم وكلي الوجود يرى أعمال هذه الجزيئات ويتحكم فيها، فيجب أن يكون كلُّ جزيء إلهًا لإنتاج التأثيرِ ذاته.

---

(27) Nursi, *The Flashes*, 243. ترجمة معدلة، التشديد من المؤلف.

(28) Ibid., 244. التشديد من المؤلف.

في هذه المرحلة، يطور النُّورسي تشبيهات يستعيرها من الميتافيزيقا الصوفية. يطلب النُّورسي من قارئه تخيل انعكاس ضوء الشمس على سطح البحر.

تظهر تجلياتِ الشمس وانعكاساتها على القطع الزجاجية الصغيرة وعلى قطرات الماء على وجه الأرض، إذا لم تُنسب تلك الشُّميسات الخيالية المنعكسة إلى الشمس في السماء، يلزم الاعتقاد بشمس طبيعية فطرية صغيرة ظاهرية تملك صفاتِ الشمس نفسها وتتصف بخصائصها، موجودةٍ وجودًا فعليًّا في تلك القطعة الزجاجية الصغيرة -التي لا تسع لأدنى شيء- أي: يلزم الاعتقاد بوجود شموس بعدد ذرات القطع الزجاجية.

وفي ضوء هذا المثال، نقول: إنْ لم يُسنَد خلقُ الموجودات والأحياء إسنادًا مباشرًا إلى تجليات أسماء الله الحسنى الذي هو نور السماوات والأرض يلزم الاعتقاد إذًا بوجود طبيعةٍ وقوة تملكان قدرةً مطلقة وإرادة مطلقة مع علم مطلق وحكمةٍ مطلقة في كل موجود من الموجودات، ولاسيما الأحياء، أي: يلزم قبولُ ألوهية وربوبية في كل موجود، فهذا النمط من التَّفكير المعوج لهو أشد بطلانًا من أي مجال آخر، وأكثر خرافة منه، فالذي يسند ما أبدعه الخالقُ العظيم من صنعة رائعة دقيقة، ظاهرة جلية حتى في أصغر مخلوق إلى يدِ الطَّبيعة الموهومة التافهة التي لا تملك شعورًا لا شك أنه يتردى بفكره إلى درك أضل من الحيوان[29].

يمكن تفسير وجود الضوء على السطح بسهولة بأن نعزوه إلى الشمس. سيكون هذا هو التفسير الأسهل والأكثر منطقية. إذا اخترنا أن نشرح وجود الضوء دون أخذ الشمس في الحسبان، فسيجب علينا شرح ذلك بأن نعزوه إلى جزيئات البحر. سيكون هذا سخيفًا؛ لأنه في هذه الحالة سيجب على المرء قبول عددٍ لا يُحصى من الشموس. يجب على كل كائن يعرّض الضوء للانعكاس أو الانكسار أن ينتج ضوءه الخاص. هناك احتمال ثالث هنا: يمكن للمرء أن ينكر

---

(29) السابق، 239.

وجود الضوء. لكن هذا من شأنه أن يتعارض مع تجارب لا حصر لها. هناك نور (سواء أكان في الرياضيات أم الجماليات أم الحُسْن أم الأخلاق) في هذا العالم. وهذا ما لا يمكن إنكاره. ينتهي هذا الخط الفكري بالنتيجة التالية: إذا لم يكن هناك إله واحد، فيجب أن يكون كل جزء "إلهًا" يتصرف بعَينٍ على الكون كله، ويتعاون مع الجزيئات الأخرى بأقصى درجات الكمال الأخلاقي لاستمرار الحسن والجماليات والنظام في العالم.

فالذرات التي فيه قد تعاونَت وتعانقت بعضها مع البعض الآخر، في انتظام تام، وموازنة كاملة -كالأحجار في تلك القباب- وكونت بناءً خارقًا، وصنعة رائعة بديعة، فأظهرت للعيان معجزة عجيبة من معجزات القدرة الإلهية «كالعين واللسان» مثلًا. فلو لم تكن هذه الذرات مأمورةً منقادة لأمر الصانع القدير، فإن كل ذرة منها إذًا لابد أن تكون حاكمةً حُكمًا مطلقًا على بقية ذرات الجسد ومحكومةً لها حُكمًا مطلقًا كذلك، وأن تكون مثل كلٍّ منها، وضدّ كل منها -من حيث الحاكمية- في الوقت نفسه، وأن تكون مناط أغلب الصّفات الجليلة التي لا يتصف بها إلّا الله سبحانه وتعالى، وأن تكون مقيدةً كليًا، وطليقةً كليًا في الوقت نفسه. فالمصنوع الواحد المنتظم والمنسق الذي لا يمكن أن يكون -بسر الوحدة- إلّا أثرًا من آثار الواحد الأحد محالٌ أن يُسند إلى تلك الذرات غير المحدودة[30].

لاحظ أن النّورسي يجمع بين الظّرفية وميتافيزيقا ابن عربي لتقديم هذا التفسير. فمن جهة، يدافع، بصفته ظرفيًا، عن فكرة أن القوانين المادية هي أدوات عملية لفهم اتساق العمليات الطبيعية، على الرغم من أنها تفتقر إلى الفعالية السّببية، ومن جهة أخرى، يجادل، لشرح ظهور الضوء، إما أن ضوء الشمس الإلهية يتجلى في مرآة العالم، أو أن كل جزء يشكل المرآة (العالم) هو شمس منفصلة، وبناءً على ذلك، فإن أي محاولة لتفسير وجود الضوء دون الرجوع إلى الشمس هو أمر عبثي.

(30) السابق، 237. التشديد من المؤلف.

ما رأي النّورسي في الذرّية الأشعرية؟ كما نوقش في الفصل الأول، توفر الذرية الأشعرية أساسًا لفكرة إعادة خلق العالم باستمرار، وبالتالي، الظّرفية[31]. يشارك النّورسي مذهب الأشعريين الذري الرأيَ القائل: إن العالم يتكون من جزيئات منفصلة ومجزأة. وهذه تتصرف وفق قوانين الطّبيعة التي ليست سوى تمثل لخليقة الله المعتادة في العالم[32]. والتغيير الذي يلاحظه المرء في العالم هو نتيجة للحركة المستمرة وما ينتج عن ذلك من ارتباط وتفكك لهذه الذرات. عالم الذرات هو 'حقل' حيث يحصد الله أكوانًا جديدة.

ثم أيضًا تحويل عالم الجزيئات الدقيقة إلى حقلٍ قابل للزراعة لا حدود له، وكل لحظة يبذره ويحصده ويجني محاصيل طازجة من أكوان مختلفة منه، وتلك الجزيئات غير الحية والعاجزة والجاهلة التي تُصنع لأداء واجبات منظمة لا حصر لها بوعي وحكمة وقدرة- وهذا يُظهر أيضًا الوجود الضروري للخالق صاحب المجد وصانع الكمال، وقدرته الكاملة، وعظمة سلطانه، ووحدته، وكمال هيمنته[33].

وكما أشرنا أعلاه يقدم النّورسي، مثل: ابن عربي، الذرات كمواضع محايدة ومتجانسة لإظهار أسماء الله. ولهذه الغاية، يعيد النّورسي صياغة الذرية الأشعرية بلغة الميتافيزيقا الصوفية. إن الله يخلق الذرات، ويجهزها، ويحركها، ويحكمها،[34] والذرات في حد ذاتها لا تمتلك شيئًا. إن حاجتها وفقرها يشهدان بأنها ليست مصدر الخلق، إنها ليست سبب النظام والجمال.

يستخدم الله هذه المواضع الخاضعة ليخلق عوالم جديدة باستمرار.

---

(31) Nazif Muhtaroglu aptly observes that occasionalism does not presuppose a specific physical ontology, but it certainly postulates certain limitations on any model of physical ontology. Nazif Muhtaroglu, Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism, 26.

(32) Said Nursi, *Mesnevi, Risale-i Nur Külliyat*, 2 vols (Istanbul: Nesil Yayinlari, 2002), 2:1342. Translation mine. This is a compilation of Nursi's works in two volumes. I use this text for hitherto untranslated passages from the *Risale-i Nur*. This text is also available online in Turkish: www.risaleinurenstitusu.org.

(33) Nursi, *The Words*, 689. See also *The Letters*, 250.

(34) بخصوص طرح النورسي للذرات، انظر: Nursi, *The Words*, 570-582.

ككائنات متجانسة ومحايدة تتميز بالفقر والحاجة، لا يمكن أن تكون التفسير السَّببي النهائي. بما أن الظلام يكمن وراء الضوء، فإن فقر الذرات يكمن وراءه، وبالتالي، يظهر قوة الله ومعرفته وإرادته[35]. إن عدم التناسب بين طبيعتها و"الأحمال" التي تحملها يجعلها أكثر مواقع تفسيرية للظهور[36].

إنه يخلق الربيع بنفس سهولة خلق زهرة واحدة؛ لأنه لا يحتاج إلى أن يجمع الأشياء معًا؛ لأنه صاحب أمر كُنْ، وهذا كلّ ما في الأمر؛ ولأنه في كلّ ربيع يخلق من العدم صفات وحالات وأشكالًا لا حصر لها من كائنات الربيع التي لا تُعدّ ولا تُحصى مع عناصر كائناتها المادية؛ ولأنه يحدد: خطة، ونموذجًا، وفهرسًا، وبرنامج كل شيء بمعرفته؛ وبما أن كل الجزيئات الدقيقة في حالة حركة في نطاق معرفته وقدرته، فهو بذلك يُنشئ كل شيء بسهولة متناهية كما لو كان يشعل عود ثقاب. ولا شيء على الإطلاق يربك حركتها بمقدار ذرة. تشبه الجزيئات الدقيقة جيشًا منظمًا ومنضبطًا بنفس الطريقة التي تكون بها الكواكب جيشًا مطيعًا[37].

يطبق النُّورسي نَسَقَ التَّفكير ذاته على الجزيئات دون الذرية، أو الأثير حسب تعبيره.

يملأ الأثير العالم ويتكون من جزيئات أدقّ من الذرات، على هذا النحو يشير إلى العالم دون الذري الذي هو أيضًا منفصل ومجزأ. بالنسبة للنورسي، فإن آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (سورة هود 7) تشير إلى الأثير. "بعد خلقِه، أصبح الأثير الموضع الأساسي لأول مظاهر إبداعية لخيرِ الصانعين"[38]. وهو خاضع تمامًا أمام الأسماء الإلهية التي تشكله، وتحدِّده، وتحدُّه، وتحوله إلى حقيقة. هنا يشير مصطلح "الماء" إلى الطَّبيعة المحايدة والديناميكية للمادة

(35) Nursi, *Mesnevi*, 2:1290.

(36) سندرس تصور "عدم التناسب" على نطاق أوسع في الصفحات التالية.

(37) Nursi, *The Flashes*, 307.

(38) الترجمة للمؤلف.

الأساسية النهائية، فالأثير بالنسبة للنورسي، هو أول موضع للفعل الإلهي، أو إذا استخدمنا استعارته، المرآة البدائية، حيث يحدث الظهور الأول للأسماء الإلهية. إنه يستسلم لإرادة الله، إنه أساس الواقع بأكمله، ومنه يخرج كل شيء آخر.

ومع ذلك، فإنهم ينسبون الأزلية والأبدية، وهما من أكثر صفات 'الواحد' تحديدًا لزومًا وضرورة بالنسبة له، إلى أشياء مثل: الأثير، والجزيئات، وهي أجسام مادية، وغير محدودة ومتعددة، كما أنها أقل مستويات الوجود استقرارًا، والأقل ملموسيةً، والأكثر تغيرًا، والأكثر تنوعًا، والأكثر انتشارًا في الفضاء... هذا الجهل الاستثنائي يتطلب مستحيلات لا نهاية لها؛ لأن مادة الأثير هي مادة غير واعية وبلا حياة، وبدون إرادة، وهي أدق من المادة التي تتكون منها الجزيئات، والتي تغرق الماديين، وهي أكثر كثافة من مؤشر المادة البدائية الذي دفع الفلاسفة القدماء أنفسهم إليه. لينسب إلى هذا الأمر الذي قد يكون مجزّءًا ومقسّمًا بلا حدود، وهو مجهز بصفات وواجبات كونه خاملًا والقدرة على النّقل- أن ينسب إلى جزيئات دقيقة التي تصغر بكثير جزيئات المادة الأخرى، الأفعال والأعمال الموجودة من خلال الإرادة والقوة التي ترى وتعرف وتوجه كل الأشياء في كلٍّ الأشياء مخطئة في عدد جزيئات الأثير(39).

2.10 السّببية الثانوية وفكرة "الحجاب":

توجد في كتابات النّورسي نقطة التقاء أخرى مُثيرة للاهتمام بين الظّرفية والميتافيزيقا الصوفية، يؤدي رفض الصلة الضرورية بين السّبب والنتيجة لدى

Said Nursi, *Işaratü'l-Icaz* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1994), 237-238. For an extensive analysis of Nursi's account of aether, see Durmus Hocaoglu, "Nursi ve Descartes Felsefelerinde Tabiat Uzerine Mukayeseli Calisma" accessed Nov. 12, 2013: www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilarGoster=YaziYaziNo=500; also see Mucahit Bilici "Kayyumiyet ve Esir Maddesi" accessed Nov. 12, 2013: www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilarGoster=YaziYaziNo=278.

(39) Nursi, *The Flashes*, 438.

النُّورسي إلى إعادة بناء السَّببية كحجاب (ستارة)، ولهذه الغاية، يعتمد على صياغة ابن عربي للسببية على أنها "حجاب" يخفي ويظهر في آنٍ واحد علاقات التجلي الإلهي اعتمادًا على ميول الراصد ونواياه. كذلك، من منظور أخلاقي، فإن حجاب السَّببية يحافظ على اللباقة والتهذيب الضروريين للعلاقة بين الله والعبد. وبالمثل، فإن السَّببية الثانوية عند النُّورسي هي أيضًا حجاب متعدد الوظائف: الإبستمولوجية، والثيوصوفية، والأخلاقية.

لماذا يخلق الله من خلف بنية السَّببية؟ هذا السؤال ذو أهمية كبيرة للنورسي، ويبدو أنه وثيق الصلة بأي مفكر ظرفي. ومع ذلك، فإن اللاهوتي الأشعري الوحيد (على حد علمي) الذي تعامل مع هذا السؤال هو الغزالي، وهو يفعل ذلك بشكلٍ غير مباشر. ويذكرنا أن القرآن ينسب الفعل أحيانًا إلى الفاعل المسبب مثل البشر أو الموجودات المادية. "ربَطَ اللهُ تعالى أفعالًا في القرآن بالملائكة مرّةً، وبالعباد مرة، وبنفسه مرة أخرى"[40]. كيف يمكننا التوفيق بين إنكار الفاعلية السَّببية في الكائنات مع هذه العبارات القرآنية؟ بالنسبة للغزالي، يمكن معالجة الصعوبة من خلال فهم الأسباب الثانوية كمواضع للأفعال الإلهية، هنا يُنظر إلى الكائنات على أنها غير فعالة سببيًا ومحايدة ومتلقية تنعكس عليها صفات الله باستمرار. السَّبب الحقيقي هو الله، أما الكائنات، فهي موضع الصّفات الإلهية. تتواسط الكائنات بطريقةٍ ما القدرة السَّببية الإلهية ولكن، كما يلاحظ مارمورا، "لا تعني الوساطة بالضَّرورة إسناد الفعالية السَّببية إلى الوسيط"[41]. تشير لغة الوساطة إلى وجود نوع من الوسيط بين أفعال الله والملاحظة البشرية بدون فعالية سببية. هذا يجعلنا قريبين جدًّا من فكرة السَّببية كحجاب. ومع ذلك، لا يستخدم اللاهوتيون الأشعريون مصطلح "حجاب" للحديث عن السَّببية.

على حدّ علمي، إن أول مفكر مسلم يستخدم مصطلح "حجاب" عند

(40) نفسه، 192.

(41) Michael Marmura, "Ghazalan Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995): 92.

تصور السَّببية هو ابن عربي، فكما نُوقِش في الصفحات السابقة، يرى ابن عربي أن وهم الضَّرورة السَّببية موجود لأسباب مهمة للغاية، فهو يكتب إن "الله لم يؤسس الأسباب الثانوية بلا هدف"،[42] "لقد أقام الله الأسباب وجعلها كالحجاب، ومن ثم فإن الأسباب تعود إليه بكلّ من يعلم أنها حجاب، لكنها تمنع كل من يتخذها آلهةً تحول دون الوصول إلى الإله الحقيقي، أي: الله"[43].

يشير مفهوم السَّببية إلى شيءٍ يكشف الله ويخفيه في نفس الوقت. الله يفعل خلف بنية السَّببية، وليس من السهل دائمًا رؤية الله على أنه محدِث الأسباب الكامنة وراء حجاب السَّببية[44]. إنه مع ذلك حجاب شفاف لأولئك الذين يرغبون في رؤية ما وراءه: "إنه يتجلى بصور الأسباب الثانوية التي هي حجاب عليه."[45]

يشير تشبيه الحجاب أيضًا إلى أن السَّببية الثانوية لها وظيفة أخلاقية، من حيث إنها تحافظ على: اللياقة، والطهارة، والأخلاق الضرورية للعلاقة بين الله وعبده. تتطلب اللياقة ألا "نرفع الحجاب" لمن لا يستحق الحميمية مع الحقيقة، أو ليس مستعدًا لها[46]. يجب الحفاظ على فكرة السَّببية في اللغة التقليدية؛ لأن إدراك الجمال والحكمة الحقيقيين في الظواهر الطبيعية ليس ممكنًا دائمًا للجميع. وبطريقةٍ مشابهة جدًا لابن عربي، أعاد النُّورسي بناء فكرة السَّببية كحجاب. وفي مقطع سبق الاستشهاد به، يكتب "كيف يخلق الله المسبّب والسَّبب معًا خلقًا مباشرًا. من أجل إظهار حكمته وإظهار أسمائه، من خلال إقامة علاقة سببية ظاهرة واتصال من خلال الترتيب والاقتران، فإنه يجعل الأسباب والطَّبيعة ستارًا لقدرته الكليّة"[47].

---

(42) See fn. 538. Ibn ʿArab, *Futūhat*, II. 208.16 translated in Chittick, *Sufi Path*, 44.

(43) نفسه، 3. 416. 19.

(44) نفسه، 2. 414. 1.

(45) نفسه، 2. 4496. 2.

(46) Ibn ʿArab, *Fusūs*, 185; cf. Izutsu, *Sufism and Taoism*, 256-257.

(47) Nursi, *The Flashes*, 244. التشديد من المؤلف.

أولًا: يجادل النُّورسي بأن "الأسباب وُضعت، بحيث يمكن الحفاظ على منزلة القدرة في النظرة الظاهرية للعقل".

لقد أنشئت الأسباب لتكون "حُجُبًا" لأفعال الخلْق في الحالات "التي لا تتوافق مع منزلة وكمال الواحد الأحد الذي 'لم يكن له كفوًا أحد'".

العالم هو مجال الشر، وكذلك مجال الخير. نشهد العديد من الأشياء في العالم، من وجهة نظر جمالية، هي قبيحة وغير لائقة وحتى بغيضة. كل شيء يحدث فيما يتعلق بالقدرة والإرادة والعلم الإلهيين. كيف نحافظ على كمال الله الأخلاقي، بينما نعترف في نفس الوقت بأن الله هو خالق الشر كما الخير؟

إن لبَّ إجابة النُّورسي على هذا السؤال هو أن "خلقُ الشرِّ ليس شرًّا، وإنما كسبُ الشر شر"[48].

يأتي الخير من الله فقط، ولكن عندما يألَف البشر الخير، فقد يحولونه إلى شر على أنفسهم، وباستخدام مثاله، فإن ضوء الشمس خير، ولكنه يسبب أيضًا فسادًا وتعفنًا للأشياء التي لا علاقة له بها بشكل صحيح. خلق الله المطر وهو خير، ويمكن للمرء الاستفادة من المطر بشكلٍ خيِّر، ولكن يمكن للمرء أن يجعل نفسه مريضًا باكتساب عادة غير صحيّة مع المطر، مثل: التعرض المفرط له[49].

تشير الأمثلة إلى أن الشر يظهر كملازم ضروري للخير، ولكن فقط فيما يتعلق بنا، وليس بالله. "في الوجه الداخلي، وجه الحقيقة الذي ينظر إلى خالقهم، كل شيء شفاف وجميل"[50]. لذلك حتى في حالات الشر (الظاهري) والخطايا، من المناسب أن "القدرة الإلهية نفسها يجب أن ترتبط بها"، بشرط أن يظل الله في هذه العملية مصدر الخير الخالص، وهذا يعني أن الله هو خالق كل من الخير والشر، لكن هذه المكانة لا تؤثر في كمال الله الأخلاقي.

---

(48) Nursi, *The Words*, 478. التشديد من المؤلف.

(49) نفسه، 479.

(50) نفسه.

ومع ذلك، لا يمكن للجميع رؤية الجمال والغرض من وراء الشر الظاهر، وهنا تدخل السَّببية، فالأسباب قد وُضعت كوسطاء، "بحيث يجب توجيه الشكاوى غير العادلة والاعتراضات التي لا أساس لها إلى هؤلاء وليس إلى الواحد كلّيّ العدل؛ لأن العيوب تنشأ عنها، وعن عجزها، وضعف قدرتها"[51]. يرى معظم البشر السَّببية الثانوية، وينسبون إليها الشر. السَّببية هي بمثابة حجاب لمن لا يرى الخير وراء ظاهر الشر. وفي تصورهم أن الأسباب، وليس الله، مرتبطة بالشر، ويتم الحفاظ على منزلة الله وكماله. وبالنسبة للبعض، إن حجاب السَّببية قد رُفع. إنهم يفهمون أن الله يخلق الخير والشر معًا، لكن هذا لا يقودهم إلى الحطّ من كمال الله الأخلاقي؛ لأن "خلق الشر ليس شرًا، إنما اكتساب الشرّ شرٌّ". بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون إدراك الخير من وراء الشر، ليست هناك حاجة للحجاب، وبالتالي، يختفي حجاب السَّببية. وبالنسبة لأولئك الذين لا يرون ذلك، فإن حجاب السَّببية باقٍ.

> عزرائيل عليه السلام قال لرب العزة: "إن عبادك سوف يشتكون مني ويسخطون عليّ عند أدائي لقبض الأرواح"، فقال الله سبحانه وتعالى له بلسان الحكمة: "سأضع بينك وبين عبادي ستائر المصائب والأمراض لتتوجه شكاواهم إلى تلك الأسباب".
>
> وهكذا، تأمل. كما أن الأمراضَ ستائرُ يرجع إليها ما يُتوهم من مساوئ في الأجل، وكما أن الجمال الموجود في قبض الأرواح - وهو الحقيقة- يعود إلى وظيفة عزرائيل عليه السلام، فإن عزرائيل عليه السلام هو الآخر ستار، فهو ستار لأداء تلك الوظيفة وحجاب للقدرة الإلهية، إذ أصبح مرجعًا لحالات تبدو ظاهرًا أنها غير ذات رحمة، ولا تليق بكمال القدرة الربانية[52].

وبالتالي، فإن وهم السَّببية ضروري للحفاظ على: اللياقة، والطهارة، والأخلاق

---

(51) نفسه، 301.

(52) نفسه.

(أدب) في العلاقة بين الله والعباد. إن كمال الله الأخلاقي محفوظ في "النظرة السطحية للعقل". ينتبه العبدُ للسببية ليجسِّد الأدبَ الذي تستوجبه طبيعة هذه العلاقة. إنها/ إنه يمجِّد الله في كل الظروف، فتصبح السَّببية الثانوية الملاذ الأول للشكوى.

ثانيًا: للسببية أيضًا وظيفة إبستمولوجية، دعونا نستعِرْ مصطلحًا من كانط، إنّ فكرة السَّبب الثانوي مُسَلَّمٌ بها كفكرة تنظيمية لغاياتٍ عملية(53).

في الواقع، على الرغم من أننا نعلم أن السَّببية الثانوية تخلو من الفعالية السَّببية، إلا أن الوهم يسمح لنا بفهم العالم، بوعي انتظام العالم، للحفاظ على إمكانية التنبؤ بالعالم. لذلك، يمكننا لأغراض عملية أن نتصرف في العالم كما لو أن السَّببية حقيقية.

ويربط الأسباب بالنتائج، أرسى الله نظامًا في الكون بناءً على إرادته، وأجبر الإنسان عبْرَ: طبيعته، وأوهامه، وخياله على الامتثال للنظام والالتزام به. بل وجّه كل الأشياء إليه وهو أعلى بكثيرٍ من تأثير الأسباب على ملكوته. وشحَنَ الإنسان بالعقيدة والإيمان، لكي يمتثل لهذه الدنيا بضميره وروحه، ويلتزم بها؛ لأنه في هذا العالم، تسود دنيا الأسباب على دنيا الإيمان، بينما في العالم التالي سوف تتجلى حقائق الإيمان على أنها أعلى من دنيا الأسباب(54).

إن الله يخلق السَّبب والنتيجة، ولكنه لا يفعل ذلك بشكلٍ فوضوي، فالله يربط السَّبب والنتيجة ببعضهما البعض على نمط اعتيادي يُملى على الذات. هذا العالم قابل للتنبؤ به ومتسق؛ لأن اعتياد الله يسود في هذا العالم.

تساعد هذه الأنماط المعتادة البشرَ في فهم العالم والتفاعل معه بطريقةٍ أكثر فعالية، ولاكتشاف الخلق المعتاد لله، يجب على المرء أولًا أن يعيَ التدفّق

---

(53) انظر مثلًا:
Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A180/B222.

(54) Nursi, *Işaratü'l-Icaz*, 26. ترجمة المؤلف.

الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية. هنا، فكرة السَّببية، بالرغم من البناء العقلي دون أي حقيقة خارقة، تعمل كأداة إبستمولوجية لإدراك الانتظام والاتساق في العالم.

كثير من النَّاس يأخذون خطأً بالسَّببية الثانوية لتتقدّم على السَّببية الإلهية. توفر فكرة السَّببية أساسًا أكثر وضوحًا بين النخبة الدينية وعامة النَّاس. من الضروري لغويًا استخدام لغة السَّببية الثانوية للتواصل مع الآخرين، وهكذا يسمح النُّورسي بالاستخدام المجازي للغة السَّببية الثانوية بدافع الضَّرورة اللغوية.

من منظور إبستمولوجي، السَّببية الثانوية هي فكرة تنظيمية. ليس لها وجود حقيقي، ولكنها لا تزال تساعد المرء في التفاعل مع العالم بطريقةٍ أكثر وضوحًا، وبِعدِّها انعكاسًا لطبيعة خلق الله المعتادة في العقل، فإنها تمكّن المرء من فك شيفرة تدفق الظواهر الشبيه بالقانون، كما أنها بمثابة جسر إبستمولوجي للوصول إلى حقائق لاهوتية أعلى، إنها وسيلة لتحقيق غاية وليست غاية في حد ذاتها، إنها محطة مؤقتة لبدء رحلة لاكتشاف حقائق ميتافيزيقية أعلى- ليست (أو ينبغي ألا تكون) إطارًا إبستمولوجيًا دائمًا. لكن قلّةً فقط تتجاوز حجاب السَّببية وتكتشف الحقيقة: "إن الله يخلق السَّبب والنتيجة". يعتقد غالبية النَّاس أن السَّببية الثانوية حقيقية. لذلك، من أجل التواصل مع الآخرين، تستدعي الضَّرورة اللغوية استخدام لغة السَّببية الثانوية. وهنا يتصرف المرء كما لو أن السَّببية الثانوية كانت حقيقية دون أن تُنسب إليها الفاعلية السَّببية.

أخيرًا، للسببية أهمية ثيوصوفية. بالنسبة للنورسي، العالم عبارة عن مرايا متعددة تعكس الأسماء الإلهية، وكلما زاد عرض المرآة، كان ذلك أفضل. هذا هو السَّبب في أن العالم متنوع للغاية، وفي حركة مستمرة، ويتأرجح بين الصرامة والرحمة. يسمح الوسطاء الظاهرون بين الله والعالم بتنوع أكبر وانعكاس أكبر للأسماء الإلهية. إذا كان الله سيخلق تأثيرات مباشرة بدون علاقات سببية، فإن معظم الأسماء الإلهية ـ مثل: الحكمة ـ ستكون خافيةً عن أعيننا. والسَّببية، أو بعبارةٍ أخرى، اتّساق العمليات الطبيعية وتدرُّجها، يسمح

للفرد بإدراك حكمة الله وإرادته وإحكامه في مرآة الخلْق، وكما نُوقِش أعلاه، فإن جميع الأسماء الإلهية تتطلب أن تتجلى في مواقعها، وبالتالي، تعْرفها الكائنات الواعية. ومن خلال الخلق تحت هيكل الأسباب الثانوية، وبشكلٍ تدريجي وثابت، يحول الله العالمَ إلى مرآة أكثر شمولًا، ويسمح بتجلٍّ أكثر ثراءً للأسماء الإلهية.

لا بد أن يكون -هذا القدير المطلق القدرة- مستغنيًا غناءً مطلقًا، فلا يشرك الوسائط العاجزة في إيجاده الشيء وفي هيمنة ربوبيته عليه... بل هو سبحانه وتعالى يخلق المسبّب والسّبب معًا من علوّه خلقًا مباشرًا، ويوجِد بينهما سببية ظاهرية وصورية، ويقرن بينهما من خلال ترتيب وتنظيم، جاعلًا من الأسباب والطّبيعة ستارًا ليد قدرته الجليلة، وحجابًا لعظمته وكبريائه، ولتبقى عزتُه منزّهةً مقدسة في عليائها، ويجعل تلك الأسباب موضعَ الشكوى لما يتراءى من نقائص، ولما يتصور من ظلم ظاهري في الأشياء[55].

إن العالم الذي يحصل فيه الخلق بشكلٍ فوري وفوضوي سيكون مرآة أقل شمولًا وقابلية للتفسير. يسمح الاتساق والتدرج في تدفق الظواهر بإظهار ثراء هذه الصّفات الإلهية، مثل: الحكمة، والإرادة، والكرامة، والعظمة. إنه "يُنشئ قسمًا من الموجودات من عناصر الكون نفسه؛ إظهارًا لكمال حكمته، وتبيانًا لتجليات أسمائه الحسنى[56].

لقد رأينا أن حجاب السَّببية في فكر النُّورسي له وظائف: ثيوصوفية، وإبستمولوجية، وأخلاقية. فمن الجهة الأخلاقية، إن حجاب السَّببية ضروري من أجل تطوير علاقة أصيلة مع الله بمقتضى التبجيل والتطهّر اللذين تتطلبهما طبيعة تلك العلاقة. ومن الجهة الإبستمولوجية، السَّببية هي فكرة تنظيمية، وهي محطة إبستمولوجية مؤقتة تُمكّن المرء من الوصول إلى مستوى لاهوتي وروحي أعلى.

(55) Nursi, *The Flashes*, 244.

(56) نفسه، 253.

الله، من خلال الخلق تحت هيكل السّببية الثانوية بطريقةٍ منظمة، يمكّن الإدراك البشري من فهم العالم والتفاعل معه بطريقة أكثر فاعلية وذات مغزى. ومن الجهة الثيوصوفية، فإن انتظام العمليات الطبيعية وتدرجها يحولان العالم إلى مرآة أكثر شمولًا وقابلية لتفسير انعكاس الأسماء الإلهية التي تستدعي التجلّي بلا انقطاع. على هذا النحو، وبالرغم من أن النّورسي لا يعيّن الفعالية السّببية للسببية الثانوية، إلا أنه يقدم رؤية للعالم يكون فيها حجاب السّببية مهمًّا بشكل أساسي.

3.10 المعجزات والأسماء الإلهية:

يمكن أن نلمسَ تفاعلًا آخر مثيرًا للاهتمام بين ظرفية النّورسي والميتافيزيقا الصوفية في مقاربته لمسألة المعجزات.

يتوافق تفسيره للمعجزات مع الميول الأشعرية التي استعرضناها في الفصول السابقة، وهو يرى أنَّ المعجزة هي "تأكيد خالق الكون لإعلانه عن النبوة"، فعندما يؤكد نبيٌّ أنَّ الله قد عيّنه في هذا المقام يمكن أن يتجلى إثبات هَذا التعيين بإحدى طريقتين. إما أن كلمة "نعم" نطق بها الله، وإما أن الله يغير "ممارسته وموقفه المعتادَين" بناءً على طلبه، وهذا من شأنه أن يؤكد دعواه "بشكلٍ أكثر دقة، وبشكلٍ أكثر تأكيدًا من كلمة: "نعم"[(57)].

ويضيف النّورسي أن هذه الانقطاعات في "ممارسات ومواقف الله المعتادة" يمكن فهمها أيضًا من منظور الميتافيزيقا الصوفية، وكما تمت مناقشته بالفعل، فإن مفاهيم القوانين المادية هي أدوات إبستمولوجية مفيدة لفهم العالم والتفاعل معه. ومع ذلك، يجب أن تكون هناك استثناءات لشمولية القوانين المادية، ويجب أن تكون هناك قوانين واستثناءات لهذه القوانين في آنٍ معًا،

---

(57) Nursi, *The Letters*, 115-116.

لإجراء مناقشة مستفيضة حول فهم نورسي للمعجزات، انظر:

Umeyye Isra Yazicioglu, *Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age* (University Park, PA: Penn State University Press, 2013).

فالقوانين تجعل الظواهر الطبيعية قابلة للتنبؤ، وبالتالي، تصبح معرفة هذه الظواهر ممكنة.

بالمقابل، فإنَّ المصادفة تجعل العالم مفتوحًا أونطولوجيًا.

إنَّ العالم قابل للتنبؤ؛ لأنه يعمل بطريقةٍ شبيهة بالقانون، ولكن لا تستنفد القوانين المادية ممكناته؛ لأن المصادفة المتضَمَّنة في التركيبة الأساسية للعالم لا تكفُّ عن "مفاجأة" الإدراك البشري، وإن الضَّرورة والمصادفة متشابكتان.

ما السَّبب؟ لأن كُلًا من الضَّرورة والمصادفة ضروريتان لتجلّي أسماء الله وصفاته.

إن شمولية السلوك الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية تنتج عن الصّفات الإلهية، مثل: القدرة، والجلال، والحكمة.

تتطلب هذه الصّفات درجةً من الانتظام في العالم، فالقدرة والجلال يفرضان النظام، والحكمة تتطلب الانتظام؛ لأن العلم ممكن فقط إذا كانت الظواهر الطبيعية مُتوقَّعة. من جهة أخرى، تستلزم صفة الإرادة ألا تكون أعمال الله مقيدة بإملاءات هذه القوانين الطبيعية، فمثل هذا التضييق يتعارض مع الحرية الإلهية، فالله يمتلك القدرة والحرية لكسر القوانين دون أن يقضي تمامًا على الانتظام في العالم من أجل تجلّي الحرية الإلهية.

إن القدرة والحكمة والجلال تفرض الضَّرورة: (النظام، والسَّببية، وقابلية التنبؤ، والشبه-قانون)، تتطلب الإرادة والرحمة مصادفة: (تحرّر، وانفتاح، ومعجزات). والمرء يلاحظ كلًّا منهما في العالم. هذه الطَّبيعة المزدوجة تجعل العالم مرآة أكثر شمولًا لعكس كل صفات الله.

إن القدير العليم والصانع الحكيم يُظهر قدرته وحكمته، وعدمَ تدخل المصادفة في أي فعل من أفعاله قطعًا، بالنظام والتناسق الذي تظهره عاداته التي هي على صورة القوانين الكونية.. وكذا يُظهر سبحانه بـ: شواذ القوانين الكونية، وخوارق عاداته، والتغيرات الظاهرية، واختلاف التشخصات، وتبدل زمان

النزول والظهور.. يُظهر مشيئتَه وإرادتَه، وأنه الفاعل المختار، وأن اختياره لا يرضخ لأي قيدٍ كان[58].

من منظور العلاقة بين الله والعبد، فإن "انفتاح" العالم ينفي رتابة سيرورة العالم، و"يعلن أن كل شيء في حاجةٍ إلى الله"[59].

تسمح المعجزات للفرد برؤية السَّبب الحقيقي، الله، الحجاب الوهمي لأسباب ثانوية. إذا لم يكن الله، كما يقول النُّورسي: قد خلق العالم على أنه مفتوح أونطولوجيًا، فمن السهل أن ينخدع المرء بـ: وهم العلاقات السَّببية، وقابليتها للتنبؤ، ورتابة العلاقات السَّببية.

4.10 الإرادة الحرة:

كيف يُوفق النُّورسي بين فكرة الإرادة الحرة والحتمية التي اقترحتها النزعة الظَّرفية؟ كما ناقشنا سابقًا، بذل علماء الدين المسلمون جهودًا كبيرة لشرح حرية الإنسان ضمن إطار ظرفي.

يرى المعتزلة عمومًا الفعالية السَّببية الحقيقية في القدرة البشرية، بينما ينكر الأشعريون عمومًا هذه الفعالية. ومع ذلك، فإننا نرى أيضًا أن الأشعريين يحاولون تخفيف حتمية موقفهم بافتراض نظرية الكسب.

يتعامل النُّورسي مع مشكلة الإرادة الحرة بالاعتماد على هذا التقليد الأشعري، ومع ذلك، فهو يستعير أيضًا مفاهيم محددة من علماء اللاهوت الماتُريديين. إذا كانت الظَّرفية ترى أن كلًّا من السَّبب والنتيجة خُلِقا بوساطة القدرة الإلهية، فيجب أن يكون الاختيار البشري أيضًا من خلق الله. وفي هذه الحالة تتبدد الحرية البشرية. ولتفادي هذا الاستنتاج، يرى النُّورسي أن الاختيار البشري هو مسألة منظورية (أمر اعتباري)، أو مسألة نسبية (أمر نسبي).

---

(58) Nursi, *The Words*, 217. التشديد من المؤلف.

(59) نفسه.

إنّ الميـلان الذي هو أس أساس الجزء الاختياري، أمر اعتباري عند الماتريدية، فيمكن أن يكون بيد العبد، ولكن الميـلان أمر موجود لدى الأشعريين، فليس هو بيد العبد، إلّا أنّ التصرف عندَهم أمر اعتباري بيد العبد، ولهذا فذلك الميـلان، وذلك التصرف فيه، أمران نسبيان، ليس لهما وجود خارجي محقق[60].

المصطلح الرّئيس هنا هو "الأمور النسبية" لفهم ما يعنيه النّورسي بهذا المفهوم، ومن الضروري إلقاء نظرة سريعة على تاريخه. يبدو أن أول لاهوتي مسلم طبّق نظرية المسائل النسبية (أمرٌ اعتباريٌّ) هو صدر الشريعة[61].

ومثل الماتريدي، يفهم هذا الباحث أن الاختيار هو جوهر الإرادة البشرية. يميز الاختيار البشري (التخصيص) بين الفرَص[62]. وما يميز 'صدر الشريعة' هو أنه يضع الإرادة البشرية في مكانٍ ما بين الوجود- والعدم. فالإرادة البشرية شيء 'لا موجود ولا معدوم'[63]. وبالتالي، فهي "أمر نسبي"، و"التوجه المكاني" هو مثال آخر على الأمر النسبي،[64] ومصطلحات مثل: "الميمنة والميسرة"، أو "الفوقية والتّحتية" هي أمور نسبية من حيث وجودها كموجودات علائقية، فعندما نبني جدارًا، تظهر مسائل نسبية، مثل: يمين الجدار أو يساره. يمكن تعريف الميمنة أو الميسرة بالنسبة للجدار، لكنهما ليسا في المقولة الأونطولوجية ذاتها كالجدار. الجدار موجود، لكن اليمين واليسار في الجدار غير موجودَين ولا معدومَين. ليس لهما وجود خارجي وهما موجودان فقط كأمور نسبية في عين الراصد. السلة على الجانب الأيمن من منظورٍ [باعتبارٍ ما] وعلى اليسار من

---

(60) نفسه، 482.

(61) للحصول على تحليل جيد جدًا لدفاع هذا الباحث عن الإرادة الحرة في إطار ظرفي، انظر:
Nazif Muhtaroğlu, "An Occasionalist Defense of Free Will," in *Classical Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* (New York: Springer, 2010), 45-62.

(62) التفتازاني وصدر الشريعة، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، المجلد 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

(63) نفسه، 332، 337، 338.

(64) من أجل مقدمة جيدة لهذه القضية، انظر:
Muhtaroğlu, Islamic and Cartesian Occasionalism of Occasionalism, 332.

منظور آخر [باعتبار آخر]. هذه أمور نسبية بالنسبة إلى صدر الشريعة، تقع بين الوجود والعدم.

يضع صدر الشريعة الإرادة البشرية ضمن هذه المقولة الأونطولوجية الوسيطة. ولكن كيف لهذا أن يتجنّب الاستنتاجات الحتمية للظرفية؟ يستمر الجدل على النحو الآتي: بما أن إرادة الإنسان ليست وجودًا مخلوقًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن القدرة الإلهية لا تنطبق عليها، وعلى هذا المنوال، فإن الأمور النسبية تقع خارج نطاق عمل الخلق، هذا يتوافق أيضًا مع الظّرفية، حيث لا يزال بإمكان صدر الشريعة أن يقول: إن القدرة الإلهية تخلق كل وجود موجود. ينضم ابن همام إلى صدر الشريعة في وضع الاختيار البشري في هذه المقولة الأونطولوجية المميزة التي تقع خارج نطاق القدرة الإلهية(65).

يستخدم النّورسي نفس المصطلحات.

بالنسبة إلى النّورسي، فإن الإرادة البشرية هي أيضًا أمر نسبي يقع في هذا العالم الأونطولوجي الوسيط بين الوجود والعدم. وعلى هذا النحو، فإن الإرادة البشرية خارج نطاق القدرة الإلهية، وبالتالي، فهي حرة.

الأمور النسبية لا تستدعي أسبابًا لوجودها. [إذا كان الأمر كذلك]، فإن الضّرورة ستتدخل، وتُبطل الإرادة والقدرة على الاختيار، وبدلًا من ذلك، إذا كان سبب الأمور النسبية يكتسب ثقل التفضيل، فقد يصبح الأمر النسبي فعليًا وموجودًا(66).

يشير النّورسي هنا إلى أن الأمر النسبي لا يتطلب سببًا للوجود، ففي الموضع الوجودي الوسيط، تتمتع الإرادة البشرية ككينونة علائقية بالحرية؛ لأنها تقع خارج مجال الصفة الإلهية للقدرة. القدرة الإلهية تخلق الكائنات الموجودة. لكن الإرادة البشرية ليست موجودة ولا معدومة. يدعو الإنسان الإرادة والقوة

(65) Kama l al-Dn Ibn Humam, *Kitab al-Musayara* (Istanbul: Çağrī Yayīnlarī, 1979), 112-113.

(66) Nursi, *The Words*, 482.

الإلهية. بهذا المعنى، فإن خيار الإنسان هو "مناسبة" تتزامن مع الإرادة الإلهية.

لتعزيز مكانته، يتبنى النُّورسي تمييز عالم الخلق وعالم الأمر من التقليد الروحي الإسلامي[67].

عالم الخلق هو مجال القدرة والإرادة الإلهيتين، فالقدرة الإلهية تخلق كل شيء في عالم الخلق، لكنها تفعل ذلك بمراعاة التسلسل السَّببي. يقترح النُّورسي أنه في عالم الأمر، يحدث الخلق مباشرة، بدون سببية[68]. ويكون موقع الروح البشرية والقوانين الطبيعية في عالم الأمر الذي يتجاوز الإدراك البشري.

ومن خلال افتراض وجود عالم يتجاوز السَّببية، وبالتالي، خارج نطاق القدرة الإلهية، يحرّر النُّورسي الإرادة البشرية من الحتمية، بينما يحافظ في نفس الوقت على العلاقة الظَّرفية الصارمة بين السَّبب والنتيجة في عالم الخلق. بكل بساطة، في عالم الخلق أو، بعبارة أخرى، في عالم السَّببية، يكون النُّورسي ظرفيًّا متعمقًا. وفي عالم الأمر، حيث لا توجد سببية، يستطيع النُّورسي أن ينسب الحرية إلى النفس البشرية.

وبالتالي، فإن استراتيجية النُّورسي لإسناد الحرية إلى الإرادة البشرية دون التضحية بالمبادئ الأساسية للظرفية هي استراتيجية ذات مَنْحَيين:

أولًا: يضع الإرادة البشرية في عالم وسيط بين الوجود والعدم خارج نطاق القدرة الإلهية.

ثانيًا: يفترض وجود عالم خالٍ من السَّببية. النفس البشرية التي تقع في هذا

---

(67) بخصوص تأثير أحمد سرهندي Sirhind في النورسي، من المحتمل أن النورسي استعار منه هذا التمييز مباشرة. انظر على سبيل المثال:
Considering Ahmad Sirhind's influence on Nursi, it is probable that Nursi borrows this distinction directly from him. See for example, Ahmad Sirhind, *Maktjbat*, vols 1-2, trans. Kasim Yayla (Istanbul: Merve Yayinlari, 1999), 34th Letter.
مع ذلك، تأسس هذا التمييز في وقتٍ أبكر بكثير من سيرهندي.

(68) كتب: "مثلها مثل القوانين الطبيعية الثابتة والدائمة، تأتي الروح من عالم الأمر وصفة الإرادة الإلهيين"، الكلمات، 735. إن التمييز بين المقولتين الأنطولوجيتين تدعمه آيات مثل: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، (سورة الأعراف، 54).

العالم، تذوق الحرية، ولكن دون تلك الحرية التي تسببها القدرة الإلهية.

يدرك النُّورسي أن هذا الجدال لا يوضح حقًّا طبيعة تفاعل الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، ولفهم آلية هذا التفاعل، يجب على المرء أن يعرف الطَّبيعة الحقيقية للنفس التي وفق النُّورسي، تأتي من "عالم الأمر"، وبالتالي، تبقى مجهولةً لنا(69). بالنسبة إلى النُّورسي، لا يعرف البشر في الواقع كيفية التوفيق بين الإرادة الحرة والإرادة الإلهية. لكننا نعلم، بشكل تجريبي، أن لدينا إرادة حرة. إن حقيقة أننا لا نعرف كيفية حل هذه المشكلة لا تنفي إمكانية وجود الاثنين معًا(70).

إنّ كل إنسان يشعر بالضرورة أنّ له إرادةً واختيارًا في نفسه، فيعرف وجودَ ذلك الاختيار وجدانًا. وإن العلم بماهية الموجودات شيء، والعلمَ بوجودها شيء آخر، فكثير من الأشياء وجودُها بدهي لدينا إلا أن ماهيتَها مجهولة بالنسبة إلينا. فهذا الجزء الاختياري يمكن أن يدخل ضمن تلك السلسلة، فلا ينحصر كلُّ شيءٍ في نطاق معلوماتنا، وإنّ عدمَ علمِنا لا يدل على عدمه(71).

على هذا النحو، أعتقد أن استراتيجية النُّورسي للتعامل مع مشكلة الإرادة الحرة تقترب بشكل مدهش من استراتيجية كانط.

نتذكر أن كانط يميز بين الإطار الحتمي السَّببي الذي نفرضه على العالم كما ندركه والعالم كما هو موجود في حد ذاته، مع افتراض الحرية الإنسانية

(69) تقول الآية القرآنية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. لتحليل النورسي للروح، انظر النورسي، الكلمات، 533-556.

(70) وبالمثل، كتب وايتهيد أنه: "يجب علينا أن نذعن لتلك الافتراضات التي على الرغم من الانتقادات، ما زلنا نستخدمها لتنظيم حياتنا"، في:
Process and Reality, corrected edn, ed. David R. Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 151.

وكما قال توماس ريد، فإن فعل إنكار هذه المبادئ يستلزم "جنونًا ميتافيزيقيًا". انظر:
An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense [1764]: *A Critical Edition*, ed. Derek Brookes (University Park, PA: Penn State University Press, 1997), 268-269.

(71) Nursi, *The Words*, 480. ترجمة معدلة.

كجزءٍ من هذا الأخير. وهذه الازدواجية تسمح لكانط بتأكيد السَّببية الصارمة بشكلٍ مباشر في عالم الفينومينا [الظواهر] والحرية بعيدًا عن عالم الـ نومينا [الشيء في ذاته]. يتجنّبُ عالم النومينا القدرةَ الإدراكية البشرية، لكن هذا الجانب منه بالضبط هو الذي يسمح لـ كانط بتحديد موضع الحرية هناك. وبالمثل، يؤكد النُّورسي أن عالم الخلق هو مجال العلاقات السَّببية، وتُطبَّق ظرفيته في هذا المجال من الواقع. تقع الروح والإرادة في عالم الأمر الذي يتجاوز السَّببية. وبالتالي، لا يمكن تفسير الـ "ما-هي whatness" المتعلقة بالروح والإرادة، وبالتالي، فإن علاقة الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية غير مفهومة، لكن حقيقة أننا لا نعرف كيفية التوفيق بين الإرادة البشرية والإلهية لا تستلزم إنكار وجود مثل هذه العلاقة، وتتمثل استراتيجية النُّورسي في إظهار سبب عدم حل المشكلة، ولماذا لا يزال من المنطقي الإيمان بحرية الإنسان، في محاولته القيام بذلك دون التضحية بالمبادئ الأساسية للحركة الظَّرفية[72].

5.10 عدم تناسب السَّبب والنتيجة:

بصرف النظر عن محاولة إعادة صياغة النظرية الظَّرفية بلغة الميتافيزيقا الصوفية، فإن ما يجعل منهج النُّورسي فريدًا ضمن التقليد الظَّرفي الإسلامي هو تأكيده على عدم التناسب الدائم بين السَّبب والنتيجة[73]. يضيف النُّورسي، في البيان التالي، بُعدًا أعمقَ لنظريته الظَّرفية للسببية.

> قد تبين الآيةُ [القرآنية]غايات المسبب وثمراته لتعزل السبب الظاهري،

---

(72) ومع ذلك، هناك صعوبة رئيسة واحدة على الأقل في الحل المقترح. تستند الحجة بأكملها إلى افتراض أن المجال الأونطولوجي الوسيط بين الوجود وعدم الوجود ممكن، ولكن كيف يمكن فهم عالم وسيط بين الوجود وعدم الوجود؟ يبقى هذا السؤال دون معالجة في تناول النورسي للسببية، أناقش هذا الاعتراض بمزيد من التفصيل في الفصل الحادي عشر.

(73) ناقشت أيضًا تصور عدم تناسب بين السَّبب والنتيجة في:
Ozgur Koca, "The Idea of Causal Disproportionality in Said Nursi (1877-1960) and Its Implications," *Journal of Islamic Philosophy*, 11 (2019): 5-32.

وتسلب منه قدرةَ الخلق والإيجاد. وليُعلَم أن السببَ ما هو إلا ستارًا ظاهريًا؛ ذلك لأن إرادة الغايات الحكيمة والثمرات الجليلة تلزم أن تكون من شأن مَن هو عليم مطلق العلم وحكيم مطلق الحكمة، بينما سببُها جامد من غير شعور، فالآية تفيد بذكر الثمرات والغايات أن الأسباب وإن بدت في الظاهر والوجود متصلةً مع المسبَّبات إلا أن بينهما في الحقيقة وواقع الأمر بونًا شاسعًا جدًّا.

نعم، إن المسافة بين السبب وإيجاد المسبب مسافة شاسعة، بحيث لا طاقة لأعظم الأسباب أن تنال إيجاد أدنى مسبب، ففي هذا البُعد بين السبب والمسبب تشرق الأسماءُ الإلهية كالنجوم الساطعة، فمطالعُ تلك الأسماء هي في تلك المسافة المعنوية، إذ كما يُشاهد اتصال أذيال السماء بالجبال المحيطة بالأفق، وتبدو مقرونةً بها، بينما هناك مسافة عظيمة جدًّا بين دائرة الأفق والسماء، كذلك فإن ما بين الأسباب والمسببات مسافة معنوية عظيمة جدًّا لا تُرى إلا بمنظار الإيمان ونور القرآن[74].

هنا، يكرر النّورسي ما ناقشناه من قبل، وهو أن "الأسباب ليست سوى ستار ظاهري"، لكن ما يثير الاهتمام في هذا المقطع هو أنه يؤكد أن هناك أيضًا "بونًا شاسعًا" بين السَّبب والنتيجة، وفي مقاطع مماثلة، يقدم فكرة عدم التناسب بين السَّبب والنتيجة. النتائج "متصلة أو متجاورة" مع الأسباب، ولكن لا يمكن ردّها إليها أبدًا. هناك دائمًا انقطاع أو فجوة عمودية في العلاقات السَّببية[75].

(74) Ibid., 435. التشديد من المؤلف. ترجمة معدلة.

(75) انظر أيضًا: "فجميعُ أنواع الجمال المادي نابعة من جمال معنوي لمعانيها، ومن حُسن معنوي لحقائقها. أما حقائقُها، فتستفيض من الأسماء الإلهية، وهي نوع من ظلال تلك الأسماء... بمعنى أن جميعَ أنواع الجمال الموجود في هذا الكون وجميعَ أنماطه وألوانه، إنما هو: تجلياتٌ، وإشاراتٌ، وأماراتُ جمال مقدس عن القصور ومجرّدٍ عن المادة تتجلى من وراء عالم الغيب بوساطة أسماء". النورسي، الشعاعات.
Nursi, *The Rays: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 2002), 94.

علينا أن نلاحظ العبارة التالية: "ففي هذا البُعد بين السبب والمسبب تشرق الأسماءُ الإلهية كالنجوم"، هنا يستعير النّورسي مرة أخرى فكرة من ابن عربي. إنه يرى أن العالم هو تعدد مواضع تجليات الأسماء الإلهية المستمرة والمتغيرة، فالأسماء الإلهية تؤسس كلَّ شيء على أنه مقولات لاهوتية تصِف العلاقة بين الحقيقة المتجلّية وبين مصدر التجلّي. مرة أخرى، لهذا السَّبب كتب النّورسي أن "الأسماء الإلهية تشكل الحقيقة الحقَّة للأشياء"[76].

إذا كان الله قد خلق السَّبب والنتيجة بطريقة "أنها متصلة بنتائجها ومجاورة لها"، وأنه "في الحقيقة هناك بون شاسع بينهما"، وإذا كانت الصّفات والأسماء الإلهية تتجلى باستمرار "في هذا البُعد" بين السَّبب والنتيجة، فإن كل العلاقات السَّببية هي مواضع تُظهر الصّفات الإلهية، وهكذا يحول النّورسي السَّببية إلى مرآة تعكس الأسماء الإلهية.

لكن، كيف يمكن للمرء أن يبرر الإيمان بعدم التناسب الدائم بين السَّبب والنتيجة؟ يقدم النّورسي حججًا عدة للإجابة على هذا السؤال، على الرغم من أنها منتشرة في أنحاء كتاباته الضخمة، ولم تُقدَّم بطريقة منهجية. بعض هذه الحجج أسبق من النّورسي، واستخدمها قبلَه علماء اللاهوت الأشاعرة. لكن النّورسي يستخدمها بشكلٍ مبتكر. ففي الأدب الأشعري الكلاسيكي، تُستخدم هذه الحجج لتأسيس نظرية الكسب و"عدم ملاحظة الاتصال الضروري"، وينصبّ اهتمام النّورسي الأساسي هنا على استخدام نفس الحجج لتحديد المسافة العمودية بين السَّبب والنتيجة في جميع العلاقات السَّببية. على سبيل المثال: في رسالة الطَّبيعة، يفترض النّورسي أن هناك أربع طرق ممكنة لشرح استمرارية: الخلق، والنظام، والجماليات، والحكمة في العالم.

في حقيقة الأمر، بما أن الكائنات موجودة، ولا يمكن إنكار هذا، وبما أن كل كائن يأتي إلى الوجود في هيئة حكيمة وسامية، وبما أن كل كائن ليس

---

(76) Nurs, *The Words*, 655.

خارج الزمان، بل يتم تجديده باستمرار، إذًا... أنت ملزم بأن تقول إما:

(1) إن الأسباب في العالم تخلق الأشياء.

(2) إن الكائنات تشكل نفسها.

(3) إن مجيئها إلى الوجود مطلوب واقتضته الطَّبيعة.

(4) أو إنَّ قدرة الخالق القدير ذي الجلال هي التي توجِده؛ لأنه لا سبيل إلى حدوثه غير هذه الطرق الأربع، حسب موازين العقل، فإذا ما أُثبت -إثباتًا قاطعًا- أن الطرق الثلاثة الأولى: محالةٌ، أو باطلة ممتنعة، أو غير ممكنة، فبالضَّرورة والبداهة يثبت الطريقُ الرابع، وهو طريق وحدانية الخالق بيقين جازم لا ريب فيه(77).

هذا هو الحال حتى فيما يتعلق بأكثر الأحداث الطبيعية شيوعًا. كيف، على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يشرح السقوط الحر للحجر الذي يحدث وفق صيغ رياضية محددة؟

تعطي معادلات الحركة المسافة (d) المقطوعة في وقت محدد (t) على كوكب يبلغ تسارع الجاذبية المحلي فيه (g) $(d: ½\ gt2)$، متوسط السرعة بعد الوقت المنقضي $(v_a: 1/2gt)$، السرعة اللحظية (v_i) للجسم الذي قطع مسافة (d) على كوكب كتلته (m) ونصف قطر (r) $(v: (2GM(1/r-1/r+d))1/2)$.

من الواضح أن هناك رياضيات وتناظرًا، وربما جمالًا في هذه الحركة. لاستخدام منطق النُّورسي، في هذه الحالة، يمكن أن تُعزى الرياضيات وجمال السقوط الحر للحجر إلى:

(1) المصادفة البحتة.

(2) الحجر نفسه أو تفاعلات الجزيئات الأولية.

---

(77) Nursi, *The Flashes*, 233-234.

(3) قوانين الطّبيعة.

(4) أو إله كلّي القدرة وكلّي المعرفة.

(1) المصادفة البحتة: من الواضح أنها لا يمكن أن تكون سبب ظهور الرياضيات والجمال واستمراريتهما في العالم[78]. فالبحث عن مصدر الرياضيات والجماليات في الحجر نفسه أو في الجزيئات الأولية.

(2) التي تعيِّن الحجر تؤدي إلى استنتاجات منطقية رهيبة؛ لأنه إذا كانت الرياضيات والجماليات قد نشأ كل منهما نتيجة التعاون والتفاعل بين عددٍ لا يُحصى من الجزيئات في الكون، فيجب على المرء أن ينسب الصّفات الشبيهة بالله إلى الجزيئات الأولية، ويجب أن يكون لديها: عقل، وحكمة، وكمال أخلاقي لا حدود لها؛ لأن النظام والجمال في العالم ممكنان فقط إذا تحركت الجزيئات بمعرفة تامة للكون بأسره[79].

ومع الأخذ بالحسبان مثال النّورسي المفضل المذكور أعلاه: هناك نور في العالم. إذا حاول المرء تفسير وجود الضوء دون أخذ الشمس في الحسبان، فسيجب على المرء أن يتخيل أن كل شيء لامع، "على القطع الزجاجية الصغيرة وعلى قطرات الماء على وجه الأرض" هي مُنْتِج ضوئها الخاص بها. ينتهي إنكار الشمس بافتراض عددٍ لا يُحصى من الشموس، وإذا لم يكن هناك إله واحد، فلا بدّ من وجود عددٍ لا يُحصى من الآلهة لشرح وجود كل صفة إيجابية في العالم[80]. لذلك، يستنتج النّورسي أن الجزيئات الأولية لا يمكن عدُّها

(78) نفسه، 234-236.

(79) نظر على سبيل المثال: "لا شيء يمكن أن يوجد من دون كل شيء آخر. سر التعاون في أنحاء الكون مخفي ومنتشر، ويدل كل جزء منه إلى التعاون المتبادل والاستجابة المتبادلة للاحتياجات. وباستطاعة قدرة كلية فقط أن تفعل ذلك، وأن تخلق الجزيء، ووضعه بشكل مناسب لجميع علاقاته. كل سطر وكلمة من كتاب العالم حيّ. الحاجة تدفع كل واحد إلى التعرف على الآخر... كل كلمة حية لها وجه وعين ينظران إلى كل الجمل". النوسري، الكلمات، 731.

(80) Nursi, *The Flashes*, 239.

(81) يتفق النورسي مع بينيلوبي مادي التي تسأل: "كيف يمكن للموجودات التي لا تسكن الكون

السَّبب الحقيقي دون رفعها بشكل خاطئ إلى مستوى إله أو آلهة. الذرات ليست السَّبب الحقيقي للأشياء، لكنها تعكس عقل الله وقدرته اللانهائيين.

وبالمثل، لا تقدم القوانين الطبيعية (3) إجابة مُرْضية عن سبب سير العالم بطريقة منظمة، ولماذا يؤدي هذا النظام إلى التصميم والجمال.

كما أسلفنا، يرى النُّورسي أن القوانين الطبيعية هي توصيفات للانتظام في العمليات الطبيعية. يمكن فك رموز هذه الانتظامات عن طريق البحث العلمي وتغليفها في صيغ رياضية.

وعلى هذا النحو، فهي بناءات عقلية دون حقيقةٍ ما فوق عقلية مُقابِلة. يؤدي انتظام النظام المعتمَد إلى ظهور هذه الأفكار في الذهن. ومع ذلك، لا يوجد سبب للاعتقاد بأن أوصاف الانتظام (القوانين الطبيعية) هي أسباب هذه الانتظامات. بل إنها موجودات مجردة غير فاعلة سببيًّا[81].

يطور النُّورسي هذه الأفكار كنقد للفهم المشترك للقوانين المادية على أنها تتمتع بقوة توجيهية وتحكم العمليات الطبيعية، ولكن بشكلٍ أعمى. يتقارب لبُّ حجة النُّورسي مع استفسار ديفيد راي غريفين: "إذا لم يكن هناك شيء سوى الجزيئات والحركة، فمن أين تأتي الرياضيات؟"[82]

إذا كانت هذه الخيارات الثلاثة: (المصادفة، والجزيئات، والقوانين الطبيعية) لا تقدم إجابة شاملة لوجود واستمرار: النظام، والتصميم، والجمال، فيمكن للمرء أن يفترض عدم تناسب في العمليات السَّببية.

لا يفسِّر أي سبب من الأسباب: (المصادفة، والجزيئات، والقوانين الطبيعية)، النتائج (الترتيب، والتصميم، والجمال) المرتبطة بها مكانيًّا وزمانيًّا.

المادي أن تشارك في أي تفاعل سببي على الإطلاق؟ من المؤكد، أن تكون مجرّدًا، يعني: أن تكون خاملًا سببيًّا".

Realism in Mathematics (Oxford: Claredon Press, 1990), 37.

(82) David R. Griffin, "Interpreting Science from the Standpoint of Whiteheadian Process Philosophy," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (New York: Oxford University Press, 2006), 453.

لا تقتصر حجج النُّورسي بشأن عدم التناسب بين السَّبب والنتيجة على تلك التي تم بحثها أعلاه.

تتضمن مدوّناتُه مناهج متعددة لهذه المشكلة، وسأراجع بعضها أدناه.

النهج الأول: هو ما أسميه الحجة من الوعي. كيف أحرك ذراعي؟ سأقوم ببساطة بتحريكه، وهو يتحرك. هل أستحق أن أُسَمِّي سببًا لهذا الحدث؟

بالنسبة للنورسي، الإجابة هي: "لا"، ففي الواقع، تحدث هذه الحركة الجسدية البسيطة على ما يبدو من خلال مشاركة عددٍ لا يُحصى من الجزيئات في العمليات العصبية والفيزيائية والكيميائية المعقدة. ولكي أكون السَّبب الحقيقي لشيءٍ ما (في هذه الحالةِ حركةُ ذراعي)، سأحتاج إلى العلم بكل خطوة- أي: جميع التفاعلات الفيزيائية والكيميائية- التي تحدث على المستويات: دون الذرية، والذرية، والجزيئية، والخلوية. لكننا لا نعرف ما يحدث حقًّا على هذه المستويات في أجسادنا لإحداث أبسط الحركات الجسدية.

تذكر أن الأشعريين السابقين قد عبروا عن نفس النقطة[83].

من المهم أيضًا ملاحظة أن حجة مماثلة تطورت في النزعة الظَّرفية الفرنسية في القرن السابع عشر. كتب آرنولد غولينكس، على سبيل المثال: "أنت لست السَّبب في ذلك الذي لا تعرف كيفية تحقيقه."[84] يقدم مالبرانش نسخته الخاصة من الحجة: "لكني أنكر أن إرادتي هي السَّبب الحقيقي لحركة ذراعي، وأفكار عقلي، والأشياء الأخرى المصاحبة لإرادتي؛ لأنني لا أرى أي علاقة على الإطلاق بين هذه الأشياء المختلفة. حتى أنني أرى بوضوح أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين عزمي على تحريك ذراعي وبين استثارة الأرواح الحيوانية، مثل: أي أجسام صغيرة مُحددة لا أعرف حركتها وشكلها التي تختار

(83) للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة، انظر:
Baqillan, *al-Insaf*, 205; Juwayn, *al-Irshad*, 174, Juwayn, *al-'Aqda al-Nizamiyya*, 191; Ghaza li, *al-Iqtisad*, 87-88; Nasafi, *al- Tabsirat al-Adilla*, II. 613-618; Raz, *Muhassal*, 195.

(84) Arnold Geulincx, "*Metaphysica vera*," in *Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera philosophica*, ed. J. P. N. Land, vol. 2 (The Hague: Martinum Nijhoff, 1893), 2:150-151.

قنوات عصبية محددة من بين مليون أخرى لا أعرفها؛ بغرض التسبُّب بالحركة التي أرغب فيها من خلال عددٍ لا نهائي من الحركات التي لا أرغب فيها."[85]

وبشكل مُشابه للغاية، يخلص النُّورسي إلى أن العقل البشري لا يمكن عدّه السَّبب الحقيقي للأشياء التي لا يفهمها بشكلٍ شامل، من الحركات الجسدية إلى العمليات الطبيعية. وعلى حد تعبيره: "هذه الأفعال تتطلب الوعي، لكن وعيك غير مرتبط بها. وهكذا، فإن سببها هو صانع واعٍ، وليس أنت ولا أسبابك"[86]. إن ما هو أكثر أهمية في المناقشة الحالية هو أن الفعل لا يمكن أن يُنسب للوعي، على الرغم من أنهما (الفعل والوعي) مرتبطان مكانيًّا وزمانيًّا ببعضهما البعض ويحدثان معًا، هناك فجوة عمودية معرفية بين الفعل نفسه وبين الوعي.

أسمي المقاربة الثانية الحجة من الإرادة، يقول النُّورسي: "إرادة الإنسان هي أنبل وأقوى الأسباب، وعلى الرغم من حقيقة أن إرادة الإنسان تتعلق بأفعال مألوفة وطوعية، مثل: الطعام، والشراب، إلا أننا لسنا السَّبب فيها"[87]. وحجته في هذا المقطع ومقاطع مماثلة هي كالآتي: هناك دائمًا عدم تناسب بين الإرادة والحركة. عندما أريد تحريك شفتي، أحرّكها. ولكن كيف يحدث هذا؟ لا ألاحظ ارتباطًا ضروريًّا بين فعل الإرادة وفعل تحريك ذراعي. ترجيحي لا يكفي للتسبب بالحدث المقترن بها. ويترتب على ذلك أن هناك دائمًا فجوة عمودية بين الترجيح أو الأفضلية (السَّبب) والنتائج.

أسمي المقاربة الثالثة الحجة من الاتصالية المكانية والزمانية التي هي جانب ضمني من ظرفية النُّورسي.

إن وجود كائن منذ فترة قصيرة لا يؤدي إلى استنتاج أنه لا يزال موجودًا

---

(85) In *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. André Robinet, 20 vols. (Paris: Vrin, 1958-1984), III: 226. As Steven Nadler has also pointed out, the principle applies to all cases of causal efficacy: S. Nadler, "Knowledge, Volitional Agency and Causation in Malebranche and Geulincx," *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1999): 263-274.

(86) Nursi, *Mesnev*, *Risale-i Nur Külliyat*, 2: 1347. التشديد من المؤلف. ترجمة المؤلف.

(87) نفسه.

الآن، فلا يوجد اتصال ضروري بين الماضي والحاضر، ولا بين الحاضر والمستقبل. نذكر أنه وفق التقليد الأشعري، يعيد الله تكوين الذرات والحوادث التي تحدث في هذه الذرات باستمرار، وتتم إعادة خلق العالم من جديد في كل لحظة. في أحد الأمثلة، يقارن النُّورسي العالم بالنهر الجاري[88].

يعكس النهرُ في أثناء تدفقه الشمسَ، فعندما ينقطع الاتصال بين النهر والشمس في أثناء تدفقه تحت الجسر، يتوقف النهر عن أن يعكس ضوء الشمس. بهذا المعنى، لا يمتلك النهر 'مظْهَرَ' الضوء، ولكنه يعكسه فقط. والعالم عبارة عن عددٍ من المرايا المحدودة التي تتحرك باستمرار. تأتي كل مرآة وتذهب، ولكن الضوء يستمر[89].

والمرايا تستعير نورها (بقاءها) من الله، وإذا استعارت كل شيءٍ من الله، فهي ليست السَّبب الحقيقي لأي شيء.

يعكس هذا المثال اعتقاد النُّورسي بأن الكائنات الفردية التي تنضم إلى تدفق الزمن ليس لديها عيش بمفردها، وبطريقة تتفق مع سانتايانا، يقترح النُّورسي نوعًا من "الأناوحدية solipsism في اللحظة الراهنة"[90].

لا يؤدي وجود الكائنات في الماضي إلى استنتاج مفاده: إنها يجب أن تكون موجودة الآن، لا تقدم تجربتنا في العالم أي دليل على وجود علاقة سببية بين الماضي والحاضر. هناك دائمًا عدم تناسب بين الماضي والحاضر.

في الختام، هناك موضوع متكرر في متون النُّورسي كافة، وهو عدم التناسب الدائم في جميع العلاقات السَّببية بين السَّبب والنتيجة. حتى أفضل

---

(88) تتدفق جميع المخلوقات، بإذن إلهي، في نهر الزمن بلا انقطاع، وتُرسل من عالم الغيب، فتلبس الوجودَ الخارجي في العالم الظاهري، ثم يُلقى بها بطريقة منظمة في عالم الغيب، وهناك تنزل. ثم بأمر من رازقها، تأتي باستمرار من المستقبل، وتتوقف عند الاستراحة لالتقاط أنفاسها، ثم يُلقي بها في الماضي". النورسي، اللمعات، 281.

(89) نفسه، 289-281.

(90) See George Santayana, *Skepticism and Animal Faith* (New York: Dover, 1955), 14-15.

التفسيرات من حيث القوانين المادية والسَّببية الثانوية لا تعطينا أي سبب لإنهاء بحثنا الفلسفي في تلك المرحلة. وتبقى الفجوة العمودية ماثلةً بين السَّبب: (المصادفة، والذرات، والقوانين الطبيعية، والإرادة، والماضي)، والنتيجة (الرياضيات، والجمال، والنظام، والحركة، والوعي، والحاضر).

6.10 الخلاصة:

يدلُّ تفسير النَّورسي للسببية إلى أنَّ الظَّرفية هي تقليد حي ومستمر في التفاعل مع النماذج العلمية والفلسفية السائدة.

تشير حالة النَّورسي أيضًا إلى أن الظَّرفية تستمر في إنتاج توليفة مع التيارات القوية الأخرى في التاريخ الفكري الإسلامي.

يعتمد النَّورسي مرارًا وتكرارًا على بعض الأفكار الظَّرفية مستعينًا بتفسير ابن عربي للأسماء الإلهية الذي يؤكد أن العالم هو تعدد المواقع لمظاهر الأسماء الإلهية.

يطبق النَّورسي أفكار ابن عربي على تفسيراته لـ: السَّببية الثانوية، والذرات، والمعجزات، والقوانين المادية دون الخروج عن المعتقدات المركزية للظرفية الأشعرية. والنتيجة هي تركيب أصلي لكلام الأشاعرة والميتافيزيقا الصوفية في السياق الحديث.

يلمح النَّورسي أيضًا إلى ما أسميته عدم تناسب بين السَّبب والنتيجة. وعلى حدّ علمي، فإن ما قدمه النَّورسي هو أول إسهاب مفصَّل لهذه الفكرة في التقليد الظَّرفي.

إن عدم التناسب يعني أن النتيجة/ النتائج غير قابلة للرد إلى سببها/ أسبابها. لا يمكن إرجاع مزايا مثل: الرياضيات، والجمال، والنظام، والحركة، والوعي، والحاضر لكي تكون المصادفة، أو الذرات، أو القوانين المادية، أو الإرادة، أو الماضي. كما يقدم النَّورسي حججًا عدة؛ ليؤكّد هذه النقطة.

بعض هذه الحجج جديد، بينما بعضها الآخر مستعار من علماء اللاهوت الأشعريين الأوائل.

يرى النُّورسي أن هناك مسافة أُنطولوجية وإبستمولوجية دائمة بين السَّبب والنتيجة في جميع العلاقات السَّببية، وأنه ضمن هذه المسافة تتجلى الصّفات والأسماء الإلهية بلا توقف. على هذا النحو، يتم تحويل السَّببية بكليّتها إلى موضِع.

الفصل الحادي عشر

نظريات السَّببية الإسلامية في السياق الحديث

سجال الدين والعلم

بحثتُ حتى الآن ظهور أطروحات مختلفة للسببية في التقليد الإسلامي وتطورها.

سأتناول في هذا الفصل، هذه الأطروحات في سياق المناقشة الحديثة للتوفيق بين الدعاوى الدينية والعلمية حول طبيعة العالم.

أحد أهم أجزاء النقاش هو مشكلة كيف يمكننا فهم السَّببية الإلهية وفق المنهج العلمي.

هذا هو السؤال الذي يشغلنا في هذا المقام، وأطمح إلى استكشاف ما إذا كانت النظريات المدروسة حول السَّببية هي خيارات قابلة للتطبيق لدى التَّفكير في السَّببية الإلهية دون تقويض صرامة التوجّه العلمي للعالم.

1.11 السَّببية الإلهية والعلم:

كيف يجب أن يفهم المرء السَّببية الإلهية في عصر العلم؟ وكيف يفعل الله في العالم؟ يستحضر العديد من المفكرين تمييزًا مفيدًا بين "الفعل الإلهي العام" و"الفعل الإلهي الخاص" للتعامل مع هذه المسألة[1].

يقدم نيكولاس ساوندرز معاينةً تفصيليةً للطرق المختلفة للنظر في الفعل

(1) يفترض بول دريبر Paul Draper تمييزًا مشابهًا بين الفعل الإلهي "المباشر" و"غير المباشر" في "الله والعلم والطبيعية"، في:
The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 281.

الإلهي العام والفعل الإلهي الخاص، وعلى الأخصّ الأخير. بالنسبة له، فإن الأفعال الإلهية العامة هي "أفعال الله التي تتعلق بالخليقة كلها من الجهة الكونية وفي وقتٍ واحد. وهذا يشمل أفعالًا مثل: الخلق البدئي، والحفاظ على النظام العلمي، وقوانين الطّبيعة من قِبل الله". يشير الفعل الإلهي الخاص إلى "أفعال الله التي تتعلق بزمان ومكان محدَّدين في الخليقة على أنّ كلًّا منها يتميّز عن الآخر، وهذا تصنيف عريض يتضمن الفهم التقليدي لـ "المعجزات"، وفكرة العناية الإلهية، والاستجابات لصلاة الشفاعة، وفعل الله الشخصي، وبعض أشكال التّجربة الدينية."[2]

كانت هناك انتقادات لكل من المفهومين المقترحين.

يرى ج. د. كوفمان، على سبيل المثال، بأنه "لم يعد من الممكن بالنسبة لنا أن نفكر في أحداث فردية أو محددة بحدّ ذاتها في تجربتنا الحديثة."[3]

إن الأدلة العلمية حول الترابط بين جميع الأحداث تجعل الفعل الإلهي الخاص ليس فقط "صعب التصديق"، ولكن أيضًا "مستحيل التصوّر".

كما أثارت أطروحات الفعل الإلهي الخاص الانتقاد لاحتمال الافتقار إلى: العدالة، والهوى، والتجسيد [التشبيه] المفرط، واللامبالاة من جانب الله[4]. كما قوبلت مقترحات الفعل الإلهي العام بالنقد. إذا كان الله يتصرف من خلال الحفاظ على قوانين الطّبيعة، فإن هذا يؤدي إلى إنكار أي ردود فعل سببية واستقلالية من جانب النظام المخلوق، وبالتالي، يجعل الله مسؤولًا بشكلٍ مباشر عن جميع الأحداث- الأمر الذي يطرح أسئلة عويصة حول: الإرادة الحرة، والمسؤولية الأخلاقية، والعدالة الإلهية[5].

---

(2) Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 21 (emphasis mine).

(3) G. D. Kaufman, "On the Meaning of 'Act of God,'" *Harvard Theological Review*, 61 (1968): 188.

(4) M. Wiles, *Reason to Believe* (London: SCM Press, 1999), 16-17.

(5) لمناقشة مطولة، انظر:
Saunders, Divine Action and Modern Science, 17-47.

بسبب هذه الصعوبات المتعلقة بكل من أطروحات الفعل الإلهي الخاص والفعل الإلهي العام، يقترح ساوندرز أننا "نحتاج إلى إيجاد حل وسط بين هاتين النظرتين: أحدهما حلٌ يكون فيه هو الخلفية المستمرة لحالات محددة من الفعل الإلهي الخاص التي قد يتصرف الله فيها بطريقة شخصية."[6]

لقد بُذلتْ محاولات لمواجهة هذا التحدي، وقام العديد من المفكرين بتقصي الآثار اللاهوتية والفلسفية لبعض النظريات العلمية لفهم الفعل الإلهي في عصر العلم[7].

وقد تتبَّعَ: آرثر كومبتون، وإريك ماسكال، وإدموند ويتاكر، وجورج طومسون، وروبرت راسل، ونانسي مورفي الآثار الفلسفية لميكانيكا الكم للخروج بأن الفعل الإلهي مفهوم دون انتهاك السلوك الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية[8].

تشير القوانين الاحتمالية لميكانيكا الكم إلى وجود لايقين [ريبة] على مستويات مختلفة من الحقيقة. وهذه الريبات متأصلة في الطَّبيعة. ووفق النظرية السائدة لميكانيكا الكم، فإن الدالة الموجية هي في حالة تراكبِ احتمالات [إمكانات] عدة. يعمل الله بالتأثير على "الجزيئات دون الذرية كقوة شبه فيزيائية" ويتلاعب بالنظام الكمي[9].

وهذا يعني أن الأنظمة الكمومية لها دائمًا أكثر من احتمال واحد، ويمكن

---

(6) المصدر السابق، 31.

(7) هناك عدد من الأعمال الممتازة التي تقدم تاريخ المناقشة، مثل:
Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: Harper Collins, 2000); Ted Peters, *Science and Theology: The New Consonance* (Oxford: Westview Press, 1998); Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: Harper Collins, 2000), 31.

(8) Cf. Nancey Murphy, Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1997); Robert J. Russell, Nancey Murphy, and Arthur Peacocke, eds, Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995).

(9) R. J. Russell, "Does 'the GodWho Acts' Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science," *Theology Today*, 54.1 (1997): 64-65.

فهم الله على أنه يحقق أحد هذه الاحتمالات دون الأخرى.

في النهاية، تتداعى الدالة الموجية إلى اختيار أحد الاحتمالات المرغوبة. يؤدي هذا بدوره إلى ظهور تغيرات محددة في المستويات الأعلى من العالم الكلاسيكي(10). على سبيل المثال: قد تتسبب الأحداث الكمومية التي تحدث داخل جزيء الحمض النووي في حدوث طفرات جينية محددة يتم تضخيمها بوساطة الخط الجرثومي [الجنسي أو المنتش] germ line، وتؤثر في المسار التطوري للكائن. وهكذا، فإن القوانين الاحتمالية لميكانيكا الكم ستكون تحديدًا للطريقة التي يتصرف بها الله في العالم(11). كما يقول تريسي: "هذا التحديد الإلهي للأحداث غير المحددة بطريقةٍ أخرى لن يتعدى على القانون الطبيعي، طالما أن هذا الفعل الإلهي يعمل ضمن الانتظامات الإحصائية"(12).

استخدم بعض هؤلاء المؤلفين نظرية العماء [الكاوس] لاقتراح أن المنظومات اللاخطية توفر طريقة للتفكير في الفعل الإلهي.

هذه الأنظمة شديدة الحساسية للتغيرات الصغيرة في الظروف الأولية، مما يجعل النتيجة غير متوقعة عمليًا.

ومع ذلك، تختلف نظرية العماء تمامًا عن نظرية الكمّ، إنها تعمل ضمن إطار عمل تحدده الميكانيكا الكلاسيكية، ولا يقترح فرضيات جديدة أو عدم تحديدات وجودية وجوهرية في العمليات الطبيعية.

إنها ليست "نظرية جديدة في الفيزياء".

(10) من المهم أن نفهم أن هذه الإمكانات يتم توفيرها بالفعل من قِبل النظام، ولا يتم تقديمها من الخارج..

(11) Nancy Murphy, "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's Cat," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert Russell, Nancy Murphy, and Arthur Peacocke (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995), 344-348; also see Saunders, *Divine Action and Modern Science*, 155.

(12) T. F. Tracy, "Particular Providence and the God of the Gaps," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. R. Russell, N. Murphy, and A. Peacocke (Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1995), 315.

المسألة المركزية هنا تكمن في القابلية الحوسبية لأنظمة العماء.

أولى جون بولكينهورن الآثارَ اللاهوتيةَ لنظرية العماء اهتمامًا خاصًا؛ ونظرًا لعدم قدرتنا على معرفة جميع الظروف الأولية، تبقى الأنظمة العمائية غير قابلة للحوسبة.

في الواقع، تصل الصيغ الرياضية التي تصف هذه الأنظمة الديناميكية إلى حالة من الكثافة اللانهائية، حيث لا يوجد فرق بين الخيارات البديلة؛ ونظرًا لأن الظروف الأولية غير معروفة، فقد نفكر في الله على أنه يميز بين خيارين متقاربين من خلال تقديم بعض المدخلات متناهيةِ الصّغر التي تؤثر في النتيجة الإجمالية للنظام بأكمله دون إضافة طاقة جديدة، ويتم تضخيم هذه المدخلات الصغيرة جدًا من خلال ديناميكيات نظام العماء، وبالتالي، تغيير سلوك سائر المنظومات[13].

طبق البعض نظام بيولوجيا system biology ونظرية الانبثاق emergence theory لمناقشة ما يعدّونه اختزالًا علميًا يؤكد أن البُنيات ذات المستوى الأدنى تحدد دائمًا أحداث المستوى الأعلى.

تشير هذه النظريات إلى فكرة أن العالم يعمل من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. بالنسبة لمؤيدي هذه المقاربة، فإن هذه الرؤية التي قدمها العلم تدعو إلى نقلة نوعية وإعادة تصور للفعل الإلهي[14].

يستخدم آرثر بيكوك المفهوم العلمي للخصائص الفوقية التي "تنبثق" من

(13) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:
John Polkinghorne, *Science and Providence: God*'s Interaction with the World (Boston, MA: Society for Promoting Christian Knowledge, 1989); and *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: First Fortress Press, 1999); and *Belief in God in the Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002).

(14) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:
Philip Clayton, In Quest of Freedom: The Emergence of Spirit in the NaturalWorld (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprech, 2009); andMind and Emergence: From Quantum to Consciousness (Oxford; Oxford University Press, 2004).

المستويات الأدنى، ولكن لا يمكن أن تُختزَل إلى تلك المستويات. تمارس هذه الخصائص الناشئة تأثيرًا سببيًا تنازليًا على المستويات الأدنى[15]. وعلى هذا النحو، تسمح لنا فكرة الانبثاق بالتَّفكير في العلاقة بين الله والكون بطريقة شاملة. يشمل الله العالم، ويتعالى عليه في الآن نفسه. الله ليس منفصلًا عن العالم، ولا يمكن اختزاله به. يمكن تشبيه هذه العلاقة، باستخدام تشبيه بيكوك، بالعلاقة بين الملحنين وموسيقاهم[16]. ونظرًا لأنه لا يمكن اختزال الملحن بعمله، فإن الله لا يمكن اختزاله بالعالم. ومع ذلك، هناك علاقة جوهرية بين الملحن والقطعة الموسيقية. كما يقول فيليب كلايتون: "الإله اللامتناهي أونطولوجيا أقرب إلى الأشياء المحدودة بالقدر الذي يمكننا التَّفكير فيه دون تبديد التمييز بين الخالق والمخلوق بالكليّة."[17]

وقد أثارت التأويلات اللاهوتية المقترحة لميكانيكا الكم والأنظمة العمائية ونظرية الانبثاق كثيرًا من الانتقادات:

أولًا: قيل: إنَّ النظريات العلمية تتطور باستمرار، وبالتالي، فهي مترددة [مؤقتة]. هناك قضايا لم تتم تسويتها في كل هذه المجالات، ومن ثم، فإن التفسير اللاهوتي المقدم على أساس الوضع الحالي للنظرية العلمية يجعل أي محاولة تصالحيةٍ مؤقتةً، وبالتالي، إشكالية. للرد على هذا الاعتراض، يمكن للمرء أن يجادل في أن حقيقة التطوُّرِ المستمرّ للنظريات العلمية لا تؤدي إلى استنتاج أن أي محاولة للتوفيق بين الدين والعلم تُعدُّ مشكلة.

---

(15) Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine, and Human*, 2nd ed. (London: SCM Press, 1993), 159-160; See also Philip Clayton, *God and Contemporary Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 232-269; and "Panentheism Today: A Constructive Systematic Evaluation," in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God*'s Presence in a Scientific World, ed. P. Clayton and A. Peacocke (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 263-264; and "Natural Law and Divine Action: The Search for an Expanded Theory of Causation," *Zygon*, 39 (2004): 632-633.

(16) Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, 173-177; also, *Creation and the World of Science: The Reshaping of Belief*, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 2004), 105-106.

(17) Philip Clayton, "The Pantheistic Turn in Christian Theology," *Dialog*, 38 (1999): 290.

يجب أن يأخذ التفسير اللاهوتي لنظرية محددة هذا التردد في الحسبان.

أضف إلى ذلك أن هناك حقائق أساسيةً اكتشفها العلم حول العالم لا يبدو أنها مؤقتة، بما في ذلك أن قوانين الطّبيعة يمكن التعبير عنها كصيغ رياضية، وأن العالم قد تم ضبطه بدِقّة من أجل الحياة.

ثانيًا: قيل أيضًا: إن النظريات العلمية تصلح لقراءات فلسفية متعددة، فنظرية الكم، على سبيل المثال: تسمح بتفسيرات غير حتمية، ولكنها لا تتطلبها، وكذلك فإن التأويل الحتمي للنظرية ممكن أيضًا[18]. كما تحدّ النظرية بشكل خطير من تأثير التفاعلات اللاحتمية على المستوى دون الذري على تطور العالم. يؤكد ساوندرز، على سبيل المثال: إنه من خلال ميكانيكا الكم، فإن الأمر يستغرق ملايين السنين لتحقيق حتى أبسط النتائج[19]. يبدو أن الطّبيعة الاحتمالية للعالم دون الذري يتم حسابها في المتوسط بوساطة قوانين حتمية على مستويات أعلى.

ثالثًا: هناك طرح يفيد بأن التأويلات اللاهوتية المقترحة للنظريات العلمية الحديثة قد تؤدي إلى فهم تجسيمي بشكل مفرط لله، الأمر الذي يتنافس مع الأسباب المخلوقة، "إما تنحِيَتها جانبًا في معجزات تَدَخُّلِيَّة أو استجلاب التأثير الإلهي بكلّ دقة؛ كي يضطلع ببعض المسائل، حيث يكون نظام الأسباب اللانهائية منقوصًا"[20].

إنها مشكلة لاهوتية، ولكن إذا كانت الفرضية اللاهوتية للمرء تسمح بدرجة من التجسيم أو بحدثٍ ما لوضع الله "في وضعية تابع للخلق"،[21] كما هو

---

(18) كما اقترح، على سبيل المثال، ديفيد بوم David Bohm.

(19) N. T. Saunders, "Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities," *Zygon*, 35.3 (2000): 541-542.

(20) Thomas F. Tracy, "Theologies of Divine Action," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (New York: Oxford University Press, 2006), 608.

(21) Saunders, "Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities," 541-542.

الحال في بعض التفسيرات الكينوتيكية kenotic [إخلاء المسيح نفسه في تجسده]، فقد لا يبدو أن هذا يمثل مشكلة.

ما يمكننا قوله هنا بأمان هو أن مسألة السَّببية الإلهية تبقى دون حل، والاقتراحات مفتوحة للنقد، مما يجعل هذا النقاش مستمرًا وحيويًا.

إن إلقاء نظرة فاحصة على المناقشات بين علماء المسلمين المعاصرين يكشف أيضًا عن عدد من الاتجاهات ذات الصلة بالتوفيق بين المعتقدات الدينية والنتائج العلمية.

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، جادل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وسعيد النُّورسي بأنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض حقيقي بين النص الموحى، وهو القرآن، وبين النص المخلوق، وهو العالم؛ لأن مؤلف النصّين هو الله. لذلك يمكن، من حيث المبدأ المواءمة بين الدين والعلم. ويمكن حل النزاعات "الظاهرة" بإعادة تفسير النص على أساس النتائج العلمية (مع عدم تجاهل الطابع التجريبي المؤقت لتلك النتائج).

أضف إلى أن العلم في كتاباتهم يحمل أهمية لاهوتية وروحية.

يعتقد سعيد النُّورسي، كما بُحث أعلاه، أن العلم يكشف عن الكنوز الخفية للأسماء الإلهية التي تظهر في العالم.

كما يعكس الفنُّ، والانسجام، والجمال، والرياضيات، والتصميم في العالم الصّفات الإلهيةَ.

ينشأ الصراع الحقيقي بين الدين والعلم عندما يُستخدم العلم للهيمنة والأغراض الهدامة، كما هو الحال في الاستعمار، ومن ثم، فإن التوفيق بين الدين والعلم هو بالأساس مسألة أخلاقية[22].

---

(22) يُتصور العلم هنا كمجال خالٍ من القيم الأخلاقية. لمناقشة مطولة، انظر:
Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in the Islamic World," in *God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, ed. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq (Aldershot: Ashgate, 2002), 43-75. For a refutation of this position, see Taner Edis, *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2007).

ظهر اتجاه رئيس آخر بين العلماء المسلمين في أواخر القرن العشرين، وهو الحجة القائلة بأن العلمَ بناءٌ اجتماعي. على سبيل المثال: يعتمد إسماعيل الفاروقي وضياء الدين سردار على رؤى فلسفة العلم المعاصرة كما صاغها فلاسفة، مثل: بوبر، وبولاني، وكون، وفييرابند، ولاكاتوس، فضلًا عن نقد ما بعد الحداثة لادّعاءات الحقيقة المطلقة.

في هذه الأدبيات، يظهر العلم كنشاط محدد زمنيًا وثقافيًا، وهذا ما يسمح بالتشكيك في الوضع الإبستمي للعلم، ويرفض التسلسل الهرمي الذي تم إنشاؤه بين ادّعاءات الحقيقة الدينية والعلمية[23]. تسمح الصفة النسبية للإبستمولوجيا العلمية أيضًا للفاروقي بالقول: إنه في إطار إسلامي، لا تتغير تفسيرات النتائج العلمية فحسب، بل تتغير أيضًا منهجية العلم ذاتها. ثم أطلق مشروعًا غير مجدٍ لـ "أسلمة" العلم.

كان هناك نقد لهذا النقاش أيضًا، على أساس أن مشروع أسلمة العلم ينطوي على توطين محدد للنشاط العلمي، وبالتالي، يتجاهل عالميةَ منهجيته. يفترض نضال قسوم، على سبيل المثال، أن العلم لديه بالفعل أساس متين ومنهجية فعالة. إن المحاولة برمتها لتوطين العلم أو إعادة اختراعه هي محاولة غير مجدية وغير ضرورية[24].

هناك أيضًا علماء مثل: سيد حسين نصر، وألبارسلان أتشكيانش Alparslan Açìkgenç، وعثمان بكار الذين يرون بأن التوتر بين الدين والعلم لا يمكن حله دون تعديل المقدمات الميتافيزيقية للعلم الحديث، وهو أمر علماني في جوهره، ويؤدي حتمًا إلى نزع الطابع المركزي عن العالم. والطريقة الوحيدة لمنع هذه النتيجة هي تنشيط النظرة التقليدية المقدسة للعلوم- سواء أكانت الصينية، أم

(23) See Ismail al-Farûq, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Washington, DC: IIIT, 1982); and Ziauddin Serdar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing Ltd, 1989).

(24) Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London and New York: I.B.Tauris, 2011), 110-139.

الهندوسية، أم الإسلامية- التي قد تدْرس العالم بكفاءة، مثل: العلم الحديث دون استيعاب افتراضاته الميتافيزيقية. مثلًا، يرى نصر، مع أعضاء المدرسة التقليدية (Perennialist) مثل: فريجوف شوان، ورينيه غينون، وتيتوس بورخارت، بأن العلوم ما قبل الحديثة والحديثة تتضمن اختلافات في مفاهيمها عن: الطَّبيعة، والمناهج، والافتراضات الكونية، والموقف الإبستمولوجي. وكذلك إطار العمل المعياري الذي تتم من خلاله معالجة "الحقائق" التي يُعثر عليها بالملاحظة والتجريب[25].

إن حججهم ليست واضحة دائمًا، لكن يبدو أن 'نصر' وآخرين يقترحون وجوب تفكيك النظرة الحديثة للعالم من خلال تغيير افتراضاتنا الأساسية حول طبيعة الحقيقة، والافتراضات التي يمليها البارادايغم السائد للثنائية- الميكانيكية- بشريةِ التمركز[26].

تسمح الأبحاث الحديثة ببعض النقد لهذه المسائل، ويؤكد قسوم أن مشروع نصر يعتمد على مبادئ غامضة.

إن أفكار وحدة الله القوية ودور المعرفة الحديثة لا تضيف شيئًا مبتكرًا لفهمنا للعمليات العلمية.

لسنا بحاجة إلى تفكيك العلم لإعادة تقديسه. الهدف العام هو التوفيق بين

---

(25) مساهمة نصر في الميدان هائلة. انظر له:
An Annotated Bibliography of Islamic Science, 3 vols (Lahore: Suhail Academy, 1985); Science and Civilization in Islam (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987); An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1964).

للدفاع عن هذا الموقف من قِبل مؤلفين آخرين، انظر:
Alparslan Acikgenc, Islam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim (Istanbul: Turkiye Diyanet Vakfi, 2006); Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge, UK: The Islamic Text Society, 1998).

(26) لدراسة جيدة لطرح نصر، انظر:
Ibrahim Kaln, "The Sacred versus the Secular: Nasr on Science," in Library of Living Philosophers: Seyyed Hossein Nasr, ed. L. E. Hahn, R. E. Auxier, and L. W. Stone (Chicago, IL: Open Court Press, 2001), 445-462.

"التقليد الديني والحداثة العلمية والعقلانية... دون أن يكون ذلك فصاميًا"[27].

وبالمثل، يرى غلشاني بأن نقاش نصر الميتافيزيقي غير ضروري؛ لأن "العلم والميتافيزيقا متكاملان أكثر من كونهما متناقضين"[28]. علاوة على ذلك، يلاحظ ستيفانو بيغلياردي أن "الجيل الجديد" من المؤلفين المسلمين لا يؤيدون أي نوع من "أسلمة" العلم[29].

ما هو أكثر أهمية لمناقشتنا هو أن هناك أيضًا بعض المقترحات المتعلقة بكيفية التَّفكير في السَّببية الإلهية وفق المنهج العلمي في العالم. على سبيل المثال: يدافع قسوم عن الطبيعية المنهجية كخيار قابل للتطبيق.

لا يرى قسوم أي تناقض بين "تبني كل من النظرة التوحيدية للعالم ومنهجية طبيعية تمامًا للعلم".

يجادل بأن المذهب الطبيعي المنهجي هو "وجهة نظر ونهج محايدان، وقد ثَبَتَ أنه مثمر، ويبدو أنه يتوافق مع كيفية عمل العالم".

أضف إلى أنه يمكن أيضًا بناء اللاهوت المتوافق مع الطبيعية المنهجية من خلال الاستفادة من الميول العقلانية داخل الإسلام، مثل: اللاهوت المعتزليّ[30]. كما يعتقد قسوم أن الله يتفاعل معنا "من خلال الروح... وليس من خلال الآليات المادية"[31].

---

(27) Guessoum, Islam's Quantum Question, xxvi.

(28) Mahdi Golshani, *From Physics to Metaphysics* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies 1997), 75.

(29) Stefano Bigliardi, Islam and the Quest for Modern Science: Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basil Altaie, Zaghloul El-Naggar, Bruno Guiderdoni and Nidhal Guessoum. Transactions (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014), 180.

(30) http://muslim-science.com/islam-science-methodological-naturalism-divine-action-andmiracles/.

(31) Bigliardi, Islam and the Quest for Modern Science, 175, 176.

وبما يتّفق ونزعته الطبيعانية المنهجية methodological naturalism، يرفض قسوم المعجزات[32].

وبالمثل، يرى غُلشاني أن المعجزات هي في الواقع ظاهرة طبيعية نادرة تحدث من خلال "قوانين الطّبيعة المختلفة التي لا نعرفها"، ويوضح غلشاني أن هذه الظواهر تحدث، ولا ينبغي تأويل التقارير عنها مجازيًا. فمن الممكن أن تكون المعجزات الموصوفة في النصوص المقدسة قد حدثت بالفعل لـ أسباب فيزيائية غير معروفة"[33]. ومع ذلك، يرى قسوم أن هناك عيبًا من الجهة المنطقية في حجة غلشاني؛ لأنه إذا حدثت معجزة من خلال القوانين الطبيعية، وإن كانت غير معروفة، فلا يمكن أن تحمل اسم "معجزة"[34]. كما أنه لا يمكن أن تكون هناك معجزات طبيعية.

يعود محمد ب. الطائي إلى اللاهوت الأشعري، وخاصة كتابات الغزالي، ليدافع عن الفعل الإلهي في العالم.

يقترح أنَّ العقيدة الأشعرية الشهيرة عن إعادة خلق العالم من جديد في كل لحظة يمكن استخدامها لشرح الفعل الإلهي على المستوى الكمومي [الكوانتي]. يكتب أن "خصائص المادة والطاقة تتجدد بلايين المرات في الثانية... والشخص الذي يجدد هذه الخصائص هو الله"[35]. وفق ذلك، يقبل الطائي أن المعجزات تنبع من "الطّبيعة الاحتمالية للعالم المادي[36].

إنها نادرة للغاية، ولكنها موجودة. وبالمثل، يقبل برونو غايدردوني إمكانية المعجزات كأحداث فردية وغير متكررة؛ ونظرًا لتفردها وندرتها على وجه

(32) المصدر السابق، 173.

(33) المصدر السابق، 57- 58.

(34) Ibid., 173. Guessoum also implies that although God can violate His own laws, He does not necessarily do so. "God put together the laws so that things function in an orderly manner," ibid., 175.

(35) المصدر السابق، 98.

(36) المصدر السابق، 84.

التحديد، "لا يستطيع العلم قول أي شيء عن المعجزات"؛ لأن العلم يمكنه فقط تفسير الأحداث القابلة للتكرار. ومع ذلك، لا يرى غايدردوني أن "الله يتدخل بصفته فاعلًا"؛ لأن مثل هذه المكانة "تُصغِّر فكرتنا عن الله". على الرغم من أن الله يستطيع تغيير قوانين الطَّبيعة، إلا أنه "اختار عمدًا عدم تغييرها"[37].

تشير هذه النظرة الموجزة إلى أن القضايا الأساسية للعلماء المسلمين في التوفيق بين الدين والعلم هي قضايا: أخلاقية، وإبستمولوجية، وميتافيزيقية. ويرى هؤلاء العلماء بأن الصراع ينشأ عندما تقرأ النصوص التأسيسية بافتراضات خطأ وبشكلٍ تعسفي، وعندما يتم استخدام قوة العلم دون اعتبارات أخلاقية، وعندما لا تُفهم حدود نظرية الإبستمولوجيا العلمية، أو عندما لا تُدرَك الافتراضات الميتافيزيقية الأساسية للعلم.

2.11 العلم والظَّرفية الإسلامية:

ألتفتُ الآن لمناقشة الاتجاهات المحتملة للظرفية الإسلامية حول ما يمكن أن نسميه قلب الجدل المعاصر حول الدين والعلم: التوفيق بين السَّببية الإلهية والمنهج العلمي. إن استقصائي يحدد نقاط القوة والضعف في الظَّرفية الإسلامية في مواجهة هذا التحدي.

واحدة من أعظم مزايا الظَّرفية الإسلامية هي أن إطارها ينطوي على افتراضات مسبقة عدة تتداخل مع المبادئ التوجيهية للبحث العلمي.

يمكن للظرفي، على وجه التحديد، أن يجادل، دون تناقض المنطق الداخلي للنظرية، بأن التفاعلات في العالم منتظمة، والأحداث المادية مشروعة، والحسابات والتنبؤات الفيزيائية ممكنة.

إن اتساق العمليات الطبيعية مفهوم أساسي في الظَّرفية الإسلامية، كما

(37) المصدر السابق، 146-147.

يوحي مفهوم العادة. وعلى الرغم من أن الظّرفية تنفي الارتباط الضروري، إلا أنها تؤكد الاقتران المستمر بطريقةٍ يمكن أن تؤمن انتظام تفاعلات السَّبب والنتيجة وتوحيدها. إن إنكار الضَّرورة السَّببية في الأشياء لا يعني بالضَّرورة حدوث فوضى في العالم. فالنظرية تنص صراحةً على أن الله يخلق نمطًا اعتياديًا مفروضًا ذاتيًا، ولا يحكم العالم بطريقةٍ عشوائية، وإذا كان هذا هو الحال، كما يلاحظ غريفيل، إلى الحدّ الذي لا يتم فيه خرق عادات الله، فإن عالم الظّرفية الإسلامية يظل غير قابل للتمييز عن كونٍ تحكمه قوانين فيزيائية[38].

لكن ماذا عن المعجزات؟ كيف يمكن للظرفيين التعامل مع احتمال حدوث خرق في عادات الله دون تقويض المبادئ التوجيهية للعلوم الطبيعية؟

لقد أصر ابن رشد بالفعل على أنه في اللحظة التي ينكر فيها المرء العلاقة الضرورية في السَّببية، لا يستطيع أن يقدم أي تنبؤات موثوقة حول العالم. يمكن للظرفية الإسلامية أن تقدم ثلاثة حلول ممكنة لهذا التحدي.

1. يتمثل الأول في تهميش الأحداث الخارقة إلى الحد الذي تبقى فيه العملية الطبيعية لقوانين الطَّبيعة هي الإطار التوضيحي المركزي للعالم المادي، والرضوخ أمام الغيبيّ، كما اقترح ويليام ديمبسكي في مكان آخر، فقط عندما تكون هناك أسباب قوية جدًا. أسباب للاعتقاد بأن "الموارد التجريبية قد استنفدت"[39].

في الواقع، يقترح الغزالي نفسه حلًا مماثلًا، فمع توقّعه لانتقادات ابن رشد، يقبل الغزالي بأنه إذا تم إنكار وجود صلة ضرورية بين السَّبب والنتيجة، فمن الممكن أنه "ومن وضع كتابًا في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلًا متصرفًا، أو انقلب حيوانًا"[40]. ومع ذلك،

(38) Frank Griffel, "Al-Ghazali,"*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/alghazali/.

(39) William Dembski, "On the Very Possibility of Intelligent Design," in *The Creation Hypothesis*, ed. J. P. Moreland (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 132.

(40) الغزالي، التهافت، 170.

فإن هذا لا يحدث، وينبغي ألا نتوقع حدوثه للأسباب الآتية:

الله خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّعِ أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه[41].

يرمي الغزالي في هذا المقطع إلى تهميش الأحداث الخارقة دون إنكار إمكانية حدوثها.

إن اطّرادَ العمليات الطبيعية "يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه". وفق هذه النسخة من الظّرفية، لا يحكم العالم "حاكم اعتباطي".

هذا على الأقل ليس الاستنتاج الذي يقترحه علماء، مثل: الغزالي. وإيماننا "الراسخ" بالانتظام في هذا العالم يعتمد على اطّراد التاريخ الكوني للعالم، وإذا هيمنت الأحداث العادية على الماضي، فإنها ستهيمن أيضًا على الحاضر والمستقبل[42].

المهم في نقاشنا أنه على الرغم من انتقاده للصلة الضرورية، لا يزال الغزالي راضخًا لفكرة الاطّراد التي نستخدمها لتنظيم حياتنا[43].

يكمن تشكُّك الغزالي في الإطار الميتافيزيقي للسببية فقط، وليس في بُنية

---

(41) المصدر السابق.

(42) ليس الغزالي وحده من يؤمن بهذه القناعة. يتفق معه كثيرون في تقليد علم الكلام الظّرفي اللاحق. انظر على سبيل المثال، الجرجاني، شرح المواقف:
Jurjan, *Sharh al-Mawamqif*, trans. Omer Turker, a Parallel Turkish-Arabic text, 3 vols (Istanbul: Turkiye Yazma Eserler Kurumu Baskanligi, 2015), 512.

(43) يكتب أ. ن. وايتهيد أيضًا كيف "يجب علينا الخضوع لتلك الافتراضات، التي، على الرغم من النقد، ما زلنا نستخدمها لتنظيم حياتنا:
Process and Reality, 151. Quoted in David Ray Griffin, "Science and Process Philosophy," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2006).

السَّببية، ففي نظامه، تبقى العمليات الطبيعية منتظمة وشبيهة بالقانون. وعلى الرغم من أن الله يستطيع تغيير قوانين الطَّبيعة، إلا أنه اختار عدم تغييرها. وبالتالي، فإن فكرة "الفطرة السليمة" للسببية ضرورية[44]. وفي حين نخفق في إثبات الصلة الضرورية، لا يزال تجب علينا إدارة حياتنا كما لو أن هناك صلة ضرورية. يمكن للمرء أن يختار، من وجهة نظر ميتافيزيقية، أن يصدق حقيقة الدعاوى الظَّرفية، لكن لا يزال بإمكان المرء، من وجهة نظر عملية، أن يعيش الحياة مع أخذ إمكانية التنبؤ بالعالم في الحسبان. على هذا النحو، يؤيد الغزالي وجهة النظر القائلة: إنه، في إطار ظرفي، وعلى الرغم من الشك المشروط بشأن طبيعة العلاقات السَّببية، فإن فكرة اطّراد العمليات الطبيعية لا تزال، ولنستعِرْ مفهوم كانط افتراضًا ضروريًا للعقل العملي[45].

يمكن أيضًا ملاحظة ميل مماثل لقبول المعجزات وتهميشها بين المسلمين لظرفيين الأوائل. يقول الباقِلاني، على سبيل المثال: إن الله يخرق المسار الطبيعي للأحداث، ويخلق المعجزات فقط لحماية أنبيائه[46]. وهذا يعني أن المعجزات لها معنى فقط في سياق إرسال الأنبياء، وبما أن إرسال الأنبياء، وفق النبوة الإسلامية، قد انتهى في القرن السابع، فينبغي للمرء ألا يتوقع أي خرق لاحق في النظام الطبيعي الظاهر.

في هذا المنعطف، قد نلاحظ أيضًا إمكانية قيام أحد الظَّرفيين بالتمييز بين الرأي الميتافيزيقي والمنهج العلمي؛ نظرًا لأن الشاغل الأساسي للظرفية هو

---

(44) في هذه النقطة، يمكن أيضًا ملاحظة أن مدرسة "الفطرة السليمة" الإسكتلندية تشترك في نفس الشعور. يشارك العضو الأكثر شهرة في المدرسة، توماس ريد، الكثير من شكوك هيوم فيما يتعلق بالسَّببية. ويوافق على أنه ليس لدينا خبرة حسية للعلاقة الضرورية بين السَّبب والنتيجة. لكن هذا لا يجعل الفهم العام للسببية خاطئًا. يرى:
Ryan Nichols and Gideon Yaffe, "Thomas Reid,"*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/.

(45) انظر مثلا:
Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), trans. and ed. M. J. Gregor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 5:135-136.

(46) الباقلاني، البيان.

الإطار الميتافيزيقي للسببية الفعالة، وليس بنية السَّببية الفعالة. يأتي هذا من البصيرة الأساسية للظرفية أن الملاحظة تكشف فقط عن الاقتران المستمر، ولا يمكن أن تثبت الصلة الضرورية. يبقى الانقسام بين الصلة الضرورية والاقتران الثابت دائمًا، حتى بعد أفضل تفسير علمي. وفق ذلك، يمكن أن يعتقد الظَّرفي أن العلوم الطبيعية توفر درجة أكبر من الإمكانية التفسيرية تجاه العالم المادي أكثر من أي طريقة أخرى معروفة دون تقديم الحقيقة الميتافيزيقية؛ لأن الطريقة التي تمارس بها الأسباب الظاهرية تأثيرها تتجاوز فهمنا.

وفي واقع الأمر، هناك تحرك في هذا الاتجاه ضمن التقليد الظَّرفي اللاحق. على سبيل المثال: كتب ابن خلدون- الذي يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه ظرفي،[47] والفيلسوف الأول الذي درس التاريخ والمجتمع كموضوع للعلم المنهجي- أنه "حتى لو كانت [تلك العلوم] غير كافية لتحقيق النية [اليقين الميتافيزيقي] لدى الفلاسفة، إلا أنهم يشكلون أسلم معيار للتأمّل الذي نعرفه"[48]. على الرغم من أن العلوم الفيزيائية لا يسعها تحقيق اليقين الميتافيزيقي، إلا أنها قد تقدم تقديرات تقريبية أكثر أو أقل حول العالم المادي. هذا الفصل بين الحقيقة الميتافيزيقية والمنهجية العلمية يجعل من السهل على الظَّرفيين المساهمة بالظَّرفية كرأي ميتافيزيقي مع الاعتراف بالقيمة المنهجية للبحث العلمي.

وقد يُقال أيضًا: إن الظَّرفية الأشعرية تشترك في صفات محددة مع

---

(47) من أجل بعض تقييمات نظرية السَّببية لابن خلدون، انظر:
Edward OmarMoad, "Ibn Khaldûn and Occasionalism," in *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*, ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research Media, 2017), 61-82; Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 105-116; H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 7.1 (1933): 23-31; Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981), 79-81; Henry A. Wolfson, "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination," *Speculum*, 34.4 (1959): 586.

(48) Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, ed. N. J. Dawood and trans. Franz Rosenthal (Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2004), 405.

الأمبيريقية، بالنظر إلى شكوكية الأولى تجاه الروابط السَّببية على أساس أنه لا يمكن تحديد موقعها في الملاحظة. قد تكون لهذا الموقف الظَّرفي مزايا محددة للبحث العلمي؛ بسبب تركيزه على الملاحظة. وكما هو مبين في الفصل الخامس، تؤدي هذه الشكوكية في الواقع إلى موقف تساؤلي تجاه بعض التركيبات العقلية لعلم الفلك البطلمي والفيزياء الأرسطية. على سبيل المثال: ينتقد علي قوشجي فكرة الأجرام السماوية بِعَدِّها مجرد بناء عقلي خالٍ من أي أساس في الحواس. وربما لعب هذا دورًا في تجريد النشاط العلمي من بعض المفاهيم الفلسفية غير الضرورية.

تشير هذه الحوادث وما شابهها في تاريخ الظَّرفية الإسلامية إلى أن الدراسة الظَّرفية المتماسكة للعالم يجب أن تلجأ إلى الأسباب الطبيعية عند تفسير الظواهر الفيزيائية، وهذا الشكل من الظَّرفية يلجأ فقط إلى ما هو خارق للطبيعة عندما تكون هناك أسباب قوية جدًّا للاعتقاد بأن الموارد الأمبيريقية قد استنفدت.

إن قبول هذه الأحداث ذات الاحتمالية المنخفضة للغاية التي ربما تحدث مرة واحدة فقط في عمر الكون لا يؤثر حقًّا في كيفية دراسة المرء للعالم هنا والآن. من جهة أخرى، يمكن لمثل هذه الظَّرفية أيضًا أن تجمع بين مقترحي الفعل الإلهي العام والخاص؛ نظرًا لأنَّ عمل الله الكونيّ هو "الخلفية المستمرة" لأفعال إلهية محددة نادرة للغاية، ولكنها ممكنة[49].

2. الجواب الثاني المحتمل هو النقاش بأنه على الرغم من قبول الظَّرفية الإسلامية باحتمال حدوث خرق في عادات الله، إلا أنها بالتأكيد لا تتطلب ذلك. إنها ظرفية ترى الفعل الإلهي وراء كل نشاط سببي. والطريقة التي يفعل بها

---

(49) تقول أمية إسراء يازيجي أوغلو: إن تمييز سعيد النورسي بين "المبادئ الكونية والعامة" و"التفضيلات والمظاهر الخاصة" ينطوي على أن "بنية الكون ذاتها هي، بدلًا من الاستسلام للدقة القاسية و"قيود" القوانين الطبيعية"، يمكن للمرء أن يأمل في تدبير خاص في مواقف فريدة، ويتصرف بهذا الأمل.

Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age (University Park, PA: Penn State University Press, 2013).

العالم هي نفس الطريقة التي يخلق بها الله. ومن ثم، على الرغم من أن المسلمين الظَّرفيين يسمحون بإمكانية التدخل، إلا أنهم لا يطلبون ذلك لتأكيد الفعل الإلهي. لم تُصمَّم النظرية للبحث عن الله في أحداث أو معجزات خارقة، بل في السَّببية نفسها. من وجهة النظر هذه، يمكن تسمية مشي يسوع على الماء وعوم السفينة على الماء بـ: "المعجزات".

في الواقع، إن مفهومي التدخّل والمعجزة هامشيان تمامًا وفق المنطق الداخلي للنظرية، والهدف الأساسي منهما هو شرح التدفق الطبيعي الشبيه بالقانون للعمليات الطبيعية دون فرض روابط سببية ضرورية، ودون إنشاء وساطة سببية بين الله والعالم.

بعبارةٍ أخرى، تهدف الظَّرفية إلى النظر إلى جميع الأحداث العادية على أنها معجزات، من حيث إنَّ الاقتران الذي يحدثه الله بين السَّبب والنتيجة يمكن التنبؤ به بشكلٍ إعجازي ومتكرر.

الهدف الرَّئيس هو العثور على الله "في ما نعلمه". بالنظر إلى أن الظَّرفية الإسلامية لا تحتاج إلى انتهاك قوانين الطَّبيعة للدفاع عن الفعل الإلهي، فإن النظرية تقترب في الواقع من المنهجية العلمية من حيث صلتها بدراسة العالم.

3. الإجابة المحتملة الثالثة التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإجابة الثانية هي القول: إن الظَّرفية يمكن أن تتبنى وجهة نظر مختلفة تمامًا بخصوص المعجزات. اقترح العديد من المؤلفين وجهة نظر عقلانية وطبيعية للمعجزات. في هذه الأدبيات، لا تظهر المعجزات على أنها "انتهاكات لقوانين الطَّبيعة" بل هي "أحداث نادرة للغاية تقع تحت قوانين الطَّبيعة". إنها "متسقة مع العمليات الطبيعية، ولكنها تتجاوزها"[50]. يمكن في التاريخ الفكري الإسلامي، تتبع هذه النظرة للمعجزات حتى ابن سينا وابن رشد. على سبيل المثال: يدافع ابن رشد عن الموقف القائل بأنه في حين أن المعجزات تنتج من سلاسل سببية نادرة

(50) Terence L. Nichols, "Miracles in Science and Theology," Zygon, 37.3 (2002): 703-716.

للغاية، فقد لا نتمكن من تحديد ماهية هذه الأسباب. على الرغم من هذا الاقتناع، فإنه يجادل أيضًا بأنه ينبغي عدم التشكيك في المعجزات، على الأقل علنًا؛ بسبب وظيفتها في التعليم الديني والأخلاقي للجماهير (أي: تأكيد النبوّة). فضلًا عن ذلك، تبنّى العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين - مثل: قسوم، وغُلشاني - تفسيرات طبيعية للمعجزات[51].

هل يمكن لظرفي أن يقبل وجهة نظر المعجزات على أنها متوافقة مع القوانين الطبيعية؟

أعتقد أن الجواب بالإيجاب. ليست هناك حاجة إلى ظرفية إسلامية لتصوير المعجزات على أنها مخالفات لقوانين الطّبيعة، على الرغم من الاتجاه العام بين الأشعريين لرؤيتها على هذا النحو.

يمكن أن يخلق الله المعجزات على أنها انتهاكات لقوانين الطّبيعة أو تتفق مع قوانين الطّبيعة. إذا كانت الفكرة الرّئيسة للمسلمين الظّرفيين هي أن السّبب والنتيجة من صنع الله دون وساطة، ومرتبطة ببعضها البعض على مسار اعتيادي محدد ذاتيًا، فإن هذه المقدمات يتم الحفاظ عليها في كل من الحالتين- حتى عندما يرى المرء المعجزات على أنها أحداث نادرة للغاية تتفق مع قوانين الطّبيعة المعروفة/ المجهولة.

فما دام يتم الحفاظ على الله بِعَدِّه خالق السّبب والنتيجة، يبدو أن كل وجهة من وجهات النظر الطبيعية والخارقة للطبيعة بخصوص المعجزات تتوافق مع منطق الظّرفية.

إذا كان هذا صحيحًا، فيمكن عندئذٍ أن تؤيد الظّرفية الإسلامية فكرة أن العالم يجب أن يُدرس كما لو أنه لا توجد فجوات سببية أو خروق في عادات الله أو انتهاكات لقوانين الطّبيعة.

عند هذه النقطة قد يجادل النقد بأنه إذا أظهر العلم أن العالم يتبع القوانين

---

(51) See Bigliardi, Islam and the Quest for Modern Science, 57-60, 81, 145-146.

في جميع عملياته وظواهره، فلماذا لا نقول فقط: إن الله يفعل بشكل غير مباشر من خلال دعم العالم وقوانينه، والسماح للأشياء بالعمل وفق هذه القوانين؟ صحيح أنه من منظور التفسير الديني والتفسيرات البديلة المماثلة، يمكننا الادّعاء أن على المرء دراسة العالم كما لو كان محكومًا بسببية ثانوية.

الهدف من هذه المناقشة، مع ذلك، ليس جعل الظَّرفية الإسلامية تتنافس مع أطروحات أخرى تشرح فعل الخلقِ الإلهي.

إنه يدرس ببساطة ما إذا كانت نظرية السَّببية هذه- التي قدمت عبر التاريخ الفكري الإسلامي (وفي الوقت الحاضر) للعديد من المسلمين تفسيرًا لاهوتيًّا وميتافيزيقيًّا للعالم- يمكن أن تسهم في هذا النقاش حول فعل الخلق الإلهي.

قد يكون النقد الآخر هو أن الظَّرفية الإسلامية هي مجرد حيل عقلية بارعة.

تعتمد الظَّرفية على فكرة أن "الارتباط المستمر" (بين الأحداث) لا يشكل "ارتباطًا ضروريًّا"، فالقوانين الطبيعية هي عادات الله. والعالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة. المقدِّمات ليست بالضَّرورة بدهية.

وأيضًا، عندما تكون "أداة الارتباط" موجودة دائمًا، فمن الصعب القول بعدم وجود اتصال. وبالتالي، قد يرى النقد أن الظَّرفية هي مجرد سفسطة. ربما يكون الردّ الوحيد الذي يمكن أن تقدمه الظَّرفية الإسلامية هنا هو القول بأنه ينبغي عدم تجاهل الحجة لمجرد أنها تبدو بعيدة المنال. وكعقيدة ميتافيزيقية، لا يمكن تقييم قوتها إلا من خلال استكشاف اتساقها الداخلي وكفايتها لشرح الظواهر الحسية بشروطها الخاصة[52].

قد يجادل النقد أيضًا بأن فكرة عدم التمييز بين السَّببية الإلهية، والسَّببية الثانوية لا تترك لنا أي حجة لوجود الله. فالظَّرفية الإسلامية تفترض أن الله يؤثر في الكون ككل في جميع نقاط الزمان والمكان.

(52) أتبع هنا طرح ألفريد ن. وايتهيد في Process and Reality, 3-7.

لكن إذا كانت جميع حالات التغيير والاستمرارية في العالم هي من فعل الله، فكيف يمكننا أن نستنتج وجود الله من الظواهر الطبيعية؟ إذا كان كل حدث هو نتيجة عمل الخلق الإلهي، فلا يمكن القول حقًّا: إن الطَّبيعة توفر إطارًا لاستقصاء النشاط الإلهي. بعبارةٍ أخرى، إذا كان الله في كل مكان، فلا سَبيل للقول: إن الله "هنا"، فكما كتب ووكر، "إذا كان عملِ الله قابلًا للتطبيق على كل فئة من الأحداث (طبيعية، إعجازية)، وفي بعض الحالات، على كل شيء، فإن تعبير 'فعل الله' يبدو كأنه فقد أي محتوى جوهري سواء أكان مثل ذلك الذي يثير التساؤلات، من جهة، أو مثل محتوى فريد كافٍ لكي يُفسَّر على أنه فئة منفصلة من أفعال، تسمى: "أفعال الله"، من جهة أخرى"[53]. هل يمكن للظرفية الإسلامية أن تقدم إجابة هنا؟

الرد المحتملَ هو: إن انتظام الطَّبيعة وأناقتها وجمالها وقوانينها تكفي كـ "حجة" لوجود الله هنا وفي كل مكان وفي كل وقت. ليست حالات محددة، ولكن كل العالم يبرر الحجة.

قد يجادل النقد أيضًا أنه إذا كان تَصالُح الظَّرفية الإسلامية يستند إلى التأكيد على أن القوانين الطبيعية هي، في الواقع، انعكاسات عن خلق الله المعتاد، فإن النظرية لا تقدم أكثر من طريقة للتفكير في سببية الله، وفهمٍ علمي للسببية على أنها موجودة على مسارين متوازيين، لكن ليس من المناسب عد ذلك وسيلة للتصالح.

ألسنا فقط نعرض التكافؤ القاموسي للنزعة الطبيعية المادية؟

أولًا: يمكن إثارة هذا النقد ضد جميع أطروحات العالم التي تحدد موقع الله في جميع نقاط الزمان والمكان، بما في ذلك الـ واحد عندِ أفلوطين، وأرض الكائن عند بول تيليش، و الخالق عند نيفيل، و الحقّ عند ابن عربي.

(53) I. Walker, *The Problem of Evil and the Activity of God* (London: New Blackfriars, 1982), 29.

ثانيًا: أعتقد أن الاعتراض مبني على الافتراض الخاطئ لماهية الاستراتيجية التصالحية للظرفية الإسلامية في حقيقة الأمر.

لا تقدم النظرية مسارين متوازيين (لاهوتي وعلمي) يتعلقان ويشرحان نفس الظواهر الطبيعية، وتتمثل استراتيجيتها بدل ذلك في تحديد موقع الخطاب العلمي ضمن إطار ميتافيزيقي أكبر دون إبطال شرعيته وسلطته ومنهجيته المميزة.

وربما يكون التشبيه الأكثر ملاءمة هنا هو الدوائر متحدة المركز بدلًا من المسارات المتوازية.

على الرغم من هذه المزايا، هناك بعض التحديات اللاهوتية والفلسفية أمام الظَّرفية الإسلامية لا يمكن عدّها رؤية عالمية قابلة للحياة ما لم يتم حلها، سأناقش هذه التحديات بإيجاز في الآتي:

أولًا: يمكن أن تكون الظَّرفية الإسلامية خيارًا قابلًا للتطبيق فقط إذا تأسست حقيقة الإرادة الحرة. هل الاختيار البشري مخلوق؟ إذا كانت الظَّرفية تتصور أن السَّبب والنتيجة من صنع القوة الإلهية، فإن الاختيار البشري، كسبب، يجب أن يخلقه الله أيضًا. بعبارة أخرى، الخيار البشري ليس سببًا غير مسبَّبٍ في حد ذاته. في هذه الحالة سنفقد حرية الإنسان الحقيقية، هل يمكن حل هذه المشكلة؟

كما نوقش في الفصل العاشر، يحاول بعض العلماء حل هذه المشكلة بوضع الاختيار البشري بين الوجود والعدم. فالنُّورسي، على سبيل المثال، بالاعتماد على ‘صدر الشريعة‘، يصف الإرادة البشرية بأنها ليست موجودة ولا غير موجودة. على هذا النحو، يتم تعريف الاختيار البشري على أنه مسألة نسبية (أمرٌ اعتباري، أمر إضافي)[54].

فالمسائل النسبية، مثل: الصواب أو الاستقامة، لا يمكن أن توجد إلا

---

(54) Nursi, *The Words*, 482. For Ṣadr al-Sharīʿa, *Sharh al-Talwh*, 332, 337, 338, 349. See also Ibn Humam, *Kitab al-Musayara*, 112-113.

فيما يتعلق بموضوع ما. لا يمكن وضعها في نفس المقولة الأونطولوجية مع الكائن الموجود في الواقع. الصواب أو الاستقامة ليس لهما وجود خارجي وهما موجودان فقط كأمور نسبية في الذهن. ولكن كيف يفلت هذا الحل من الاستنتاجات الظَّرفية التي تبدو حتمية؟ وتتابع الحجة في أنه إذا لم يكن خيار إرادة الإنسان شيئًا موجودًا حقًّا، فلا يمكن عدّه مخلوقًا أو مسببًا. إذا كانت إرادة الإنسان خارج نطاق فعل الخلق، فيجب أن تكون حرة. يتوافق هذا الحل أيضًا مع مبادئ الظَّرفية؛ لأن الله لا يزال يخلق كل كينونة موجودة.

لكن لا يبدو أن هذا الطرح يحل المشكلة؛ لأنه حتى لو كانت الأمور النسبية خارج نطاق القوة الإلهية، فإنها لا تزال تظهر نتيجة لتطبيق القوة الإلهية في العالم الطبيعي. يظهر يمين الجدار ويساره نتيجة إنشاء ذلك الجدار. ثم يتم تحديد الأمور النسبية، كموجودات علائقية، من خلال خلق كائنات أخرى ترتبط بها. وهذا يعني أن الإرادة الحرة، كمسألة نسبية، لا تزال صفة محددة. علاوة على ذلك، كيف يمكن للأمر النسبي الذي لا يوصف بأنه موجود بالكامل، أن يكون قويًا بما يكفي لترسيخ الحرية الحقيقية؟ بشكل عام، كيف لنا أن نفهم العالم الوسيط المفترض بين الوجود والعدم؟ كيف يمكن أن يكون هناك احتمال ثالث بين الوجود والعدم (المبدأ الثالث المرفوع principium tertii exclusi)؟ هذه أسئلة صعبة تجب على التقاليد الإسلامية الظَّرفية معالجتها من أجل إثبات حقيقة الإرادة الحرة بطريقة تتفق مع منطق الظَّرفية.

ثانيًا: يؤدي الفشل في إرساء أسس وجود الإرادة الحرة ضمن منطق الظَّرفية إلى استنتاجات وخيمة.

إذا لم تكن هناك أي حقيقة على الإطلاق للسببية الثانوية، فسيستتبع ذلك أن عادات الله، في الواقع، ليس لها دور حقيقي في العالم. وتكون فكرة الخلق المعتاد مفهومة في عالم يوجد فيه بعض الحقيقة للأسباب الثانوية. إذا فعل الله كل شيء دون أخذ المساهمات السَّببية للكائنات المخلوقة في الحسبان، فإن خلق السَّبب والنتيجة سيكون عشوائيًا تمامًا. ولن يكون هناك سوى ظهور للعادة.

في الواقع، من الجهة الميتافيزيقية، فإن الله سوف يعيد خلق العالم من لا شيء في كل لحظة، وليس لحالة الكون ولا لأي أفعال سابقة لله أي تأثير في الحالة التالية.

وهكذا تصبح الظَّرفية الإسلامية غير متسقة إلى حدٍّ ما عندما يتعلق الأمر بعادات الله.

توحي فكرة العادة بحد ذاتها بردود فعل من النظام المخلوق، وهو ما لا يسمح به المنطق الظَّرفي.

وبالتالي، عندما نفقد ردود الفعل الخلقية، فإننا نفقد العادات أيضًا. يصبح الله حاكمًا اعتباطيًّا.

لا تُوجد حقيقة لإرادة الإنسان، أو أي إرادة أخرى، وبالتالي، لا توجد مسؤولية.

في الواقع، لن يكون هناك أي خلق على الإطلاق، سنفقد العالم؛ لأنه إذا لم تقدم الكائنات مساهمة سببية في العالم، فسيكون وجودها الحقيقي غير مفهوم. وهكذا يصبح العالم مجرد وهْم.

ثالثًا: الظَّرفية الإسلامية تعني انخراط الله المباشر مع الشر في العالم. إذا تسبب الله في كل حدث داخل الخليقة، فإنه يسبب الشر أيضًا.

من الواضح أن هناك تناقضًا بين كمال الله الأخلاقي، وقدرته المطلقة، وعلمه، ووفرة الآلام في العالم. للرد على هذا الاعتراض، قد يجادل أحد المتحمسين الإسلاميين بأنه إذا تم الحفاظ على حقيقة الإرادة الحرة واستقلالية الكائنات ضمن الإطار الظَّرفي، يمكن للعقيدة أن تواجه هذا الاعتراض. ومع ذلك، كما ناقشنا للتو، إنها مهمة صعب الإنجاز بالنسبة للظرفية الإسلامية. ومن دون تقديم إجابة مقنعة هنا، تظل الظَّرفية الإسلامية أمام تحديات خطيرة تتعلق بنظرية العدالة الإلهية.

رابعًا: يمكن القول أيضًا: إنه في عالم الظَّرفية يبدو أنه لا يوجد فرق بين

الله والعالم. إذا كان الله كله سببية، فما الذي يمنعنا من إزالة الأحداث والأشياء التي تظهر لنا على أنها سبب ونتيجة إزالة تامة؟ يكتب ويليام هاسكر: "يمكن الجدال بناءً على الأسس العلمية والميتافيزيقية أن المادة التي يفترضها أنصار الظَّرفية زائدة عن الحاجة وتجب إزالتها، مما يؤدي إلى اللامادية البيركلية Berkeleyan immaterialism. ومن الجهة الإبستمولوجية، ترى الظَّرفية أن الجواهر المادية لا تقدم أي مساهمة سببية في إدراكنا للأشياء"[55]. وبالمثل، يجادل مورفي بأنه: "إذا كان الله يتحكم تمامًا في كل حدث، فلن يكون هناك شيء ليبقى الله في الوجود"[56]. للرد على هذه النقطة، قد يجادل أحد المتحمسين بأن العقيدة لا تقضي على العالم طالما يمكنها الحفاظ على استقلالية الكائنات. ومع ذلك، كما ذكرتُ أعلاه، هذه ليست مهمة سهلة في إطار الظَّرفية دون إنشاء عالم وسيط بين الوجود والعدم.

3.11 الأطروحات التشاركية والعلم: فينومينولوجيا السَّببية:

يمكن القول: إن النزعة الظَّرفية تقترح فهمًا أحادي البُعد للسببية؛ لأنها تصر على أن القدرة السَّببية تُنسب إلى الله فقط، ولا يشارك فيها النظام المخلوق. ومع ذلك، فإن بعض الأطروحات التي دُرست في هذا الكتاب التي قدمها الفلاسفة والصوفيون المسلمون تشير إلى أن السَّببية تحتاج إلى أن تُناقَش في إطار تشاركي كحقيقة ثنائية البُعد.

إذا كان النظام المخلوق يشارك في السَّببية الإلهية، فعندئذٍ يمكن أن تُنسب الفعالية السَّببية إلى كل من الله والنظام المخلوق في الوقت نفسه.

---

(55) William Hasker, "Occasionalism," excerpted on Sept. 6, 2012 www.muslimphilosophy.com/ip/rep/K057. Cf. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* and *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (La Salle, IL: Open Court, 1986 [1710, 1713]).

(56) N. Murphy, "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's Cat," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. R. Russell, N. Murphy, and A. Peacocke (Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1995), 341.

سبق أن ذكرنا، في حالة ابن سينا وابن رشد، أن ثنائية البُعْد هذه تتجلى في شكل "السَّببية المادية والميتافيزيقية".

فالسَّببية المادية تتعامل مع الحركة والسكون، والسَّببية الميتافيزيقية تنطلق من تصور الوجود، وتبني علاقة أكثر حميمية بين الله، بِعَدِّه واهب الوجود، والموجودات التي تتلقى الوجود وتشارك فيه باستمرار. يتفق السهروردي وملا صدرا على أن السَّببية يجب أن تُفهم في السياق الأوسع للعلاقة بين الوجود والماهية، واستنتجا أن المشاركة في الوجود هي أساس الفعالية السَّببية للكائنات المخلوقة. كذلك الأمر مع ابن عربي وأتباعه الذين يقترحون ثنائية البُعد ذاتها انطلاقًا من تصور السَّببية كحجاب، فالسَّببية تقف بين العقل البشري والعالم، مثلها مثل الحجاب الشفاف، يخفي ويكشف ما وراءه. على هذا النحو، فإن السَّببية تلمح إلى كل من معقولية العالم وتعاليه [مفارقته].

الثنائية المُقترحة في هذه الأطروحات لها تأثيرها في مناقشتنا للتوفيق بين الدين والعلم.

يمكن القول: إن السَّببية الثنائية تشير إلى أنه يمكن استخلاص تفسيرات أي ظاهرة طبيعية من خلال البدء من أي منظور من المنظورين:

المنظور الميتافيزيقي، انطلاقًا من مفهوم الوجود كمفهوم شامل.

والمنظور المادي، انطلاقًا من الحركة والسكون. فمن منظور السَّببية المادية (الحركة-السكون)، تظل العمليات الطبيعية قابلة للتنبؤ، وتسمح لنا بتتبع السلاسل السَّببية.

ومن منظور السَّببية الميتافيزيقية (الوجود)، يمكن للمرء أن يحدس أن الواقع خارج العقل extramental reality هو أكثر من تَمثُّله في السَّببية المادية، وأن هناك دائمًا عنصرًا متعاليًا [مفارقًا] يتجاوز الظواهر.

هذه الطريقة في رؤية الأشياء توفِّق بين كل من نمطي التفسير من حيث أنهما متكاملان.

كما أنها تسمح لنا بتقييم السَّببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية دون تقويض مقدمات النشاط العلمي، ومن ثم يمكن أن يدرس العالم كنظام قابل للتنبؤ ومتسق.

المهم هنا أن ندرك أن التقصي العلمي للعالم لا يبدأ بمسألة الوجود التي هي نقطة البداية للبحث في السَّببية الميتافيزيقية.

بل تظل مسألة الوجود على الهامش في البحث العلمي، ومن ثم يمكن إهمالها بسهولة. يتطلب البحثُ العلمي ودراسةُ السَّببية الميتافيزيقية وجهتي نظر مختلفتين.

وهنا يمكن القول: إن الثنائية السَّببية تستدعي ظواهريات [فينومينولوجيا] السَّببية.

الغرض من الدراسة الفينومينولوجية، على وجه التحديد، هو تطوير الوعي [الانتباه] بما لا يلاحَظ في العالم، ما هو على هامش انتباهنا أو على سطحه الخارجي. لقد تكلم هوسرل بوضوح عن هذا الهدف كانتباه لتوجيه الوعي، وعند هايدجر كانتباه للكينونة بصفتها خلفية دائمة لجميع التجارب الإدراكية، وعند ليفيناس بصفتها انتباها لتعالي [مفارقة] "الوجه". لا أنوي الانخراط في هذا التقليد الفلسفي[57]. لكن سيكون من المفيد، لتوضيح وجهة نظري، دراسة أفكار هايدجر عن قرب.

---

(57) ينصب التركيز على معاني الأشياء في وعينا أو عندما تظهر الأشياء في "عالم حياتنا". يقدم مفهوم هوسرل عن "القصدية" الذي استعاره من برينتانو Brentano، فكرة توجيه الوعي نحو موضوعه. لا يوجد وعي بدون هذا التوجيه القصدي، أو بعبارة أخرى: "يكون الوعي دائمًا وعيًا بشيءٍ ما". يسمح هذا التوجيه القصدي للفرد بالتركيز على "التَّجربة المعاشة" الملموسة وتجنب مخاطر التَّفكير التأملي، حيث يفتقر الوعي إلى موضوع ملموس يتوجه إليه.

Edmund Husserl, Logical Investigations, trans. J. Findlay (Abingdon, UK: Routledge, [1900] 1970), V.9-11, 14.

يرفض هايدجر أسبقية فكرة التوجيه القصدي في شرح بنية الوعي. هناك العديد من جوانب التَّجربة المعاشة التي لا يتم توجيه الوعي نحوها، ولكنها موجودة كخلفية للحالات الواعية. هذه الخلفية هي الارتباط الوجودي اللاواعي أو شبه الواعي في العالم. لذلك، يبدأ هايدجر من التَّجربة اليومية، من "الحقيقية facticity"، وهو مصطلح اقترضه من فيلهلم ديلثاي Wilhelm Dilthey.

يؤكد هايدجر أن "افتراضات الميتافيزيقيا تورطت بشكل غريب في الخلط المستمر بين الكائنات (الموجودات) والكينونة (الوجود)"[58]. هذا الخلط هو الذي يقود إلى ما يسميه هايدجر "نسيان الكينونة Being". ولتجاوز هذا المأزق، فإن "تفكيرنا توجه نحو نقطة منشأ مختلفة، بدلًا من إنجاز درجة أعلى من الجهد.

إن التّفكير الذي تطرحه الكائنات على هذا النحو، أي: التمثلي والتنويري بتلك الطريقة، يجب أن يحل محله نوع مختلف من التّفكير الذي تجلبه الكينونة نفسها، ومن ثم يستجيب للكينونة[59].

إنها دعوة إلى "الانتقال من التّفكير التمثلي إلى نوع جديد من التّفكير الذي يستدعي (التّفكير التذكّري das andenkende denken)"[60].

فعلى عكس "التّفكير التَمَثّلي" بالعالم، يجب على المرء أن يتذكر "أرضية" الكائنات التي هي أكثر جوهرية وحقيقية من الموجودات حولنا.

يأتي هذا الفهم الأعمق من الفينومينولوجيا، بمعنى أن جميع الموجودات التي نختبرها هي ظواهر، تكمن تحتها "كينونتها في ذاتها".

إن التّفكير الذي يتذكر الكينونة يقترح طريقة مختلفة وأفضل لربط (التصرف verhalten) بالظواهر الطبيعية.

نحن مُعرَّفون بشكل أساسي من خلال الكينونة في العالم، ولا يمكننا دراسة تجربتنا، أو وعينا من خلال "حصر" مسألة الكينونة [بين قوسين]. يمكن إجراء هذه الدراسة من قِبل فاعل واعٍ يختبر الكينونة، ويرى أن معنى الكينونة قضيةٌ بالنسبة إليه، وهو الـ .Dasein علينا أن ندرس الكائنات في: علاقتها بالكينونة، والسياق الشامل، والخلفية الدائمة لجميع الأنشطة الواعية.

(58) Heidegger, "What Is Metaphysics?" in Existentialism from Dostoevsky to Sartre (New York: New American Library, 1975), 269.

(59) المرجع نفسه، 270، في النشاط العلمي نحن مرتبطون بالكائنات، أو بالـ ما-هو. "إن علاقة العالم التي تمر عبر جميع العلوم تُلزِمها بالبحث عن الـ ما هو في حد ذاته، بهدف جعله، وفق ماهيته (Wasgehalt) وطريقته (Seinsart)، موضوعًا للاستقصاء والتحديد الأساسي"، المرجع نفسه، 243.

(60) نفسه، 277.

هنا، يعرّف هايدجر العلم على أنه نوع من التَّفكير التمثُّلي.

إن ما تقترحه الفينومينولوجيا هو تجاوز التَّفكير التمثلي باستخدام das andenkende Denken، أي: التَّفكير الذي يتذكر. في هذا النمط من التَّفكير، يتذكر المرء ما يعيه [ينتبه إليه] بالفعل: الكينونة[61]. والميتافيزيقا هي التي "تستقصي ما هو زيادة على، أو فوق، ما-هي (الكائنات)؛ بهدف استعادتها مرة أخرى كما هي وبكليتها من أجل فهمنا"[62].

ولكن العلم، نظرًا لتركيزه المميز والحصري على الكائنات، لا "يجد الكينونة". ويحسب تعبير هايدجر: "كل ما يصادفه [العلم]، دائمًا، هو ما-هو؛ لأن غرضه التوضيحي يجعله يصرّ في البداية على ما- هو.

لكن الكينونة ليست صفة موجودة للـ ما- هو، ولا، على عكس ما- هو، يمكن تصور الكينونة وتأسيسها بموضوعية"[63].

تحاول هذه الفينومينولوجيا، مؤقتًا، محو عالم تَمثُّل الكائنات الذي قدمه العلم من خلال التذكير بالتَّجربة الأكثر بدائية للكينونة نفسها[64].

وهكذا تصبح الكينونةُ الموضوعَ المناسب للميتافيزيقا، في حين يركز البحث العلمي على الكائنات، ومن ثم، يهمش مسألة الكينونة.

تتم تنحية الكينونة جانبًا في البحث العلمي الذي يستنكف عن التَّفكير في الكينونة نفسها، على الرغم من حقيقة أن التقصي العلمي يفترض مسبقًا هذا الأساس "البدئي" للانتباه إلى الكينونة[65].

---

(61) "بقدر ما يظل الإنسان حيوانًا عقلانيًا، فهو أيضًا حيوان ميتافيزيقي. وبقدر ما الإنسان يفهم الإنسان نفسه على أنه حيوان عقلاني، فإن الميتافيزيقيا ترجع، كما قال كانط، إلى طبيعة الإنسان"، المرجع نفسه، 267. وهذا يساعدنا في التعامل مع مثل هذه العبارات، مثل: "يتميز الدازاين Dasein أونطولوجيًا أنه في كينونته ذاته، تمثل هذه الكينونة قضية بالنسبة إليه".
Heidegger, Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962 [first published in 1927]), 4: 32.

(62) نفسه، 254.

(63) نفسه، 259-260.

(64) وبهذا الشكل "إن مسار سؤال الوجود يُثار من خلال الموقف الفينومينولوجي"، المرجع نفسه، 239.

(65) وفق أوصاف ليفيناس الفينومينولوجية، فإن عنصر عدم القابلية للاختزال أو التعالي يُلمح في فورية

وهنا، يمكن المجادلة بأنّ طريقة التّفكير في العالم من خلال "الكينونة" يمكن أن تكون مكملة لمنهجية علمية تتعامل مع العالم من خلال "الكائنات".

هذان النمطان من التّفكير -التّفكير التمثلي والتّفكير الذي يتذكر- يمكن أن تحصل بينهما علاقة تكاملية. إنها تبرز جانبين للواقع مترابطين ومتكاملين بشكل وثيق.

يهتم معظم المؤلفين الذين دُرِسوا في هذا الكتاب: (ابن سينا، والسهروردي، وابن رشد، وابن عربي، والقونوي، والقيصري، وصدرا) بـ "تذكر" الوجود في الموجودات.

قد تسمح مركزية مفهوم الوجود في هذه الأطروحات والتمييز بين السّببية الميتافيزيقية والسّببية المادية بتطبيق فينومينولوجيا مشابهة.

يمكن للمرء أن يجادل بأن الحس المشترك [الفطرة السليمة] المتعلق بالسّببية المادية مُبتعد عن مسألة الوجود. ومع ذلك، يمكن تذكر الوجود في دراسة السّببية الميتافيزيقية. وبهذا الشكل، لا يبدو أن السّببية الميتافيزيقية تتعارض مع السّببية المادية.

يمكن أن يوجد انتظام أفقي واتصالية في العمليات السّببية الطبيعية جنبًا إلى جنب مع عنصر التعالي.

تقع جميع الموجودات وعلاقاتها ضمن السياق الأوسع للوجود، وتجب دراستها عن طريق نمطين من التّفكير السّببي متميزين، ولكن هما متكاملان.

المواجهة وجهًا لوجه مع الآخر. تتجلى لانهائية الفرد البشري، وتختفي عن طريق الوجه البشري في "عري الوجه".

Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, trans. Alphonso Lingis (Boston, MA: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 74.

يرى المرء "حصول التعالي مثل التجلي"، المرجع نفسه، 24. عنصر التعالي "يَظهر، لكنه يظل غائبًا"، المرجع نفسه، 181. الوجه هو الموضع الذي يحصل منه الحدس بتعالي الآخر. توصف تجربة وجهًا لوجه على أنها فجوة، أو مواجهة مع شيء مألوف وغامض في الوقت نفسه، المرجع السابق، 42. وهذا يسمح للفرد بالتّفكير في "وجود محتوى في حاوية تجاوَزَ سعتها"، المرجع نفسه، 289.

يجب فحص تبادل التأثير بين الموجودات من خلال السَّببية المادية والبحث العلمي الدقيق. وتُلقى نظرة على أساس هذه التأثرات -أي: الوجود- من خلال السَّببية الميتافيزيقية، والبحث فيما يمكن أن يساعد في تطوير انتباه الفرد إلى ما يفلت من الانتباه عادةً، والتعرف على عنصر التعالي في العمليات الطبيعية. إن أثر التعالي، مثله مثل التجلي، يكون الحدس به في جميع العلاقات السَّببية من خلال مفهوم الوجود ذاته. يمكن لفينومينولوجيا السَّببية أن تبرز هذا العنصر الذي يفلت من عقل غافل.

على هذا النحو، قد تقدم الأطروحات التشاركية للسببية طرقًا مثيرة للاهتمام ومُجدية من أجل التوفيق بين نمطي التَّفكير الديني والعلمي بخصوص العالم، فهي قد تسمح لنا بفهم التَّجربة الإنسانية لـ "الوجود" في السَّببية، ودراسة المعنى الذي هو أكثر مما هو مفسَّر في العلم، وكذلك الحفاظ على صرامة الاستقصاء العلمي للعالم وكفاءته.

كما تقدم الظَّرفية الإسلامية إمكانيات مثيرة للاهتمام للتفكير في فعل الخلق الإلهي في العالم.

وعلى الرغم من شكوكها حول العلاقة الضرورية بين السَّبب والنتيجة، إلا أن النزعة الظَّرفية يمكن أن تستوعب نظرة الحس المشترك [الفطرة السليمة] عن العالم وتقبل أن خلق الله المعتاد يضمن انتظام العمليات الطبيعية ويمهد الطريق للانخراط الجاد في العلوم الطبيعية.

مما لا شك فيه أنها تقبل إمكانية الأفعال الإلهية الخاصة، لكنها لا تتطلبها في تفسيرها للسببية الإلهية.

يظل البقاء الشامل للعالم هو الخلفية المستمرة التي يتم على أساسها الفعل الإلهي الخاص.

أضف إلى ذلك أن الظَّرفية تهمِّش أيضًا دور الأفعال الإلهية الخاصة - بحيث يظل العمل الطبيعي لقوانين الطَّبيعة هو الإطار الرَّئيس لتفسير العالم

المادي والمبادئ التوجيهية لكيفية تنظيم حياتنا. ومع ذلك، فإن الظَّرفية الإسلامية تواجه أيضًا صعوبات لاهوتية وفلسفية خطيرة.

إذ لا يبدو أنها تضمن الإرادة الحرة، على الرغم من الجهود المتكررة لعلماء اللاهوت المسلمين لتجنيبها هذا الاستنتاج.

يبدو أن النظرية لا تزال عرضة للمشكلة الصعبة بخصوص العدالة الإلهية. كما أنها غير متماسكة إلى حدٍّ ما، لدرجة أنه إذا لم يتم إثبات حقيقة الإرادة الحرة بوضوح، فإن مصطلح "عادات الله" يفقد معناه.

ربما لم تَستنفِد إمكانياتها النظرية، ومع ذلك، على الرغم من مزاياها، يجب حل هذه الصعوبات اللاهوتية والفلسفية قبل أن تقدم الظَّرفية الإسلامية تفسيرًا مقنعًا للسببية الإلهية في العالم.

بسبب هذه الاعتبارات، أعتقد أن الأطروحات التشاركية للسببية التي تتمحور حول مسألة الوجود تقدم مسارًا واعدًا أكثر من الظَّرفية للتوفيق بين النمطين الديني والعلمي لتفسير العالم.

الفصل الثاني عشر

الاستنتاجات والخاتمة

درسنا في هذا الكتاب أعمال الوجوه الرّئيسة في التقليد الفكري الإسلامي في محاولة للكشف عن رؤاهم حول السّببية والحرية.

وقد رأينا أن علماء اللاهوت والفلاسفة والصوفيين المسلمين يمتلكون مجموعة معقدة من الآراء حول هذه الأمور الملحة.

إن إلقاء نظرة فاحصة على هذه الآراء يسمح لنا بتحديد، واستكشاف، اتجاهات رئيسة محددة تربط فيما بينها.

أولها: هو التقليد الظّرفي، الذي ظهر في سياق محاولة الأشاعرة صياغة لاهوت الإمكان. فمن الجهة اللاهوتية، تقدم النظرية الأشعرية بخصوص الصّفات الإلهية أساسًا لفهم الفعل الإلهي المتمركز حول الإرادة الإلهية والحرية.

إن فكرة أن الصّفات الإلهية ليست متطابقة مع الله، ولا منفصلة عنه تسمح للأشاعرة ببناء العلاقة بين الله والعالم من خلال الصّفات الإلهية.

تُعدُ الإرادة الإلهية، من بين جميع الصّفات، أساسيةً في تحديد العلاقة بين الله والكون. ومن الجهة الكوزمولوجية، أدرك الأشاعرة أنه من أجل تأسيس لاهوت الإمكان هذا، عليهم أن يرفضوا فكرة الضّرورة السّببية في العالم.

فشيدوا كوزمولوجيا مادية ذرية لإزالة "اللاصق" السّببي من سَيْرِ العالم. ولا يمكن، في عالمهم المتميز والمنفصل سببيًا، بناء علاقة ضرورية بين أي حدثين.

كل علاقة ممكنة جوانيًا، ويحتاج العالم إلى الإرادة الإلهية ليبقى مرتبطًا ومتماسكًا، ولا ينهار.

في هذا السياق، تقدم الظُّرفيَّة الأشعرية تصورات، مثل: الاقتران، والمجاورة، والإمكان لدعم لاهوت الإمكان.

الأدوات اللاهوتية القوية، مثل: فكرة "الترجيح بلا مرجح" تظهر أيضًا في سياق النزعة الظُّرفيَّة الأشعرية.

يستخدم أنصار الظُّرفيَّة الأوائل هذه الفكرة لشرح كيفية تمايُزِ الذرات المتساوية عن بعضها البعض. يتم تخصيص أعراض مختلفة للذرات بالاستناد الكامل إلى ترجيح الإرادة الإلهية بدون مرجِّح.

وفي وقت لاحق واصل اللاهوتيون الظُّرفيّون البحث عن تطبيقات جديدة لهذه الفكرة، فقد استخدمها الغزالي للدفاع عن فكرة الخلق من العدم بدون سبب، ومن ثم بدون حصول أي "تغيير" في الله. هذا التطبيق هو في الواقع أحد النقاط الرَّئيسة في ردِّه على ابن سينا، ثم طبقها الجرجاني لتقديم نقد لاهوتي للفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى، وللمجادلة بأن الإطار اللاهوتي الظُّرفي الأشعري يشرح التمايز بين الأشياء السماوية والأرضية بشكل أفضل من نظام الفلاسفة الجبري [الضروراني] الذي يبحث عن سبب لكل حدث كوني.

وفي العصر الحديث، استخدم النُّورسي فكرة الترجيح لمعالجة مسألة الإرادة الحرة.

كذلك هناك بعض الحجج الظُّرفية ضد الفعالية السَّببية والضَّرورة في النظام المخلوق.

نصادف مرارًا في الكتابات الظُّرفية "الحجة من الوعي".

على الرغم من هذه الاتصالية، نجد أيضًا الفكرة نفسها مطبقة بطرق مختلفة. مثلًا، يستخدم الظُّرفيون الأوائل هذه الحجة لرفض أي علاقة ضرورية بين السَّبب والنتيجة. ومع ذلك، يستخدمها النُّورسي - وهو نصير حديث للظرفية - للقول: إن المعلول/المعلولات لا يمكن أبدًا ردها إلى علة/علل وأن هناك دائمًا مسافة أونطولوجية، وعدم تناسب، في العلاقات السَّببية.

يلاحَظ أيضًا أن بعض المذاهب الظَّرفية قد أعيدت صياغتها في مواجهة النقد القوي ومن ثم ظلت باقية. ومن الأمثلة على ذلك إعادة صياغة الرازي للنزعة الذرية بعد انتقادات ابن سينا الهيلومورفية.

أضف إلى ذلك أن محاولة النُّورسي دمج النزعة الظَّرفية الأشعرية والكوزمولوجيا الميتافيزيقية لابن عربي تشير إلى أن النزعة الظَّرفية تتفاعل مع التيارات الرَّئيسة الأخرى للفكر الإسلامي، وتولف فيما بينها.

وهذا يوضح قدرة النزعة الظَّرفية على التكيف مع الباراديغمات الفلسفية المختلفة.

يمكن ملاحظة شيءٍ مُشابه في تفاعلات الظَّرفيين مع النماذج العلمية في العصور الوسطى.

فقد طورت النزعة الظَّرفية، على أيدي الرازي والجرجاني، موقفًا براغماتيًا- متشككًا تجاه نموذج العلم الأرسطي- البطلمي- الإقليدي.

إن استخدام الرازي للهندسة الإقليدية، واستخدام الجرجاني للنماذج السماوية البطلمية، ودفاع النُّورسي عن النزعة الظَّرفية في سياق العلم الحديث، تتميز كلها بهذا الموقف المتشكك والبراغماتي.

ومن وجهة النظر هذه، فإن النظريات العلمية هي تعريفات تقريبية وليست شاملة للعالم، فهي تملك وظائف عملية، ومن ثم ينبغي ألا تغير التزاماتنا اللاهوتية.

إن قدرة العلماء الظَّرفيين على الدفاع عن المبادئ المركزية للمدرسة ضمن باراديغمات فلسفية وعلمية مختلفة تشير إلى أن النزعة الظَّرفية يمكن عدّها تقليدًا حيًّا مع درجة محددة من القدرة على التكيف.

يبدو أن النزعة الظَّرفية هي الطريقة السائدة لفهم السَّببية والحرية عند علماء اللاهوت. على النقيض من ذلك، فإن الفلاسفة (المشائين والإشراقيين) والميتافيزيقيين الصوفيين الذين دُرِسوا في هذا الكتاب يتجهون نحو نسخٍ مختلفةٍ من الأطروحات التشاركية.

أعتقد أن هذا الاتجاه ناتج عن كيف أقام الفلاسفة والصوفيون العلاقة بين الله والكون على تصور الوجود بدلًا من الإرادة الإلهية.

إنهم يعتقدون أن الوجود وحدةٌ خالصة غير متمايزة ومصدرُ كل الصّفات الإلهية، مثل: العلم، والقدرة، والرحمة، والإرادة.

فبما أن جميع الموجودات تشارك في الوجود، فإن سببها وحريتها مفهومان بالعلاقة مع الوجود.

وهكذا، تنبع الفعالية السَّببية للموجودات من مشاركتها في الوجود. فإذا ما أخفيت جميع الصّفات الإلهية في الوجود، فإن كل موجود مشارك في الوجود مؤهلٌ أيضًا بهذه الصّفات. وبذلك، يصبح الوجود أساسَ كل سببية.

بالنسبة إلى المدافعين عن الأطروحات التشاركية، تظل الأسباب الوسيطة-الثانوية فعالة. إن وجهة نظرهم التشاركية للسببية تعزو الفعالية السَّببية إلى الأسباب الوسيطة-الثانوية مع التأكيد على أن الوجود في واقع الأمر هو أساس كل سببية.

وهذا يؤدي إلى رؤية ثنائية للسببية، نلاحظ في كتابات ابن سينا ثنائية البُعد هذه في تمييزه بين السَّببية المادية والسَّببية الميتافيزيقية، إذ يفهم ابن سينا السَّببيةَ من كل من المنظورين: منظور "الحركة أو السكون"، ومنظور "الوجود"؛ هذا لأنه يعتقد أن الله ليس فقط مبدأ الحركة والسكون في العالم، بل هو أيضًا مبدأ الوجود وواهبه.

إن فعل منح الوجود هو أساس الحركة-السكون في العالم، فعندما تتلقى الموجوداتُ الوجودَ بالقدر الذي تسمح به ماهياتها، فإنها تحقق إمكاناتها، ويتجلى هذا التحقق الفعلي المستمر في شكل حركة كونية.

تتعلق السَّببية المادية بالحركة والسكون فقط، ولا تتعلق "بمسألة الوجود". أما في السَّببية الميتافيزيقية، فإن الوجود يصبح معنيًا كأساس لكل نشاط سببي. وبطريقةٍ ما، يتجاوز ابن سينا الأسباب الأرسطية الأربعة، ويرى في الوجود خلفيةً دائمة للعلل: الفاعلية، والصورية، والمادية، والغائية.

يدمج هذا المنظور في الواقع وجهة النظر الأرسطية للسببية في الطرح التشاركي الأفلاطوني المحدث للسببية، لأن كل شيء يحدث بسبب -ومن ثم يرتبط بـ- الوجود بِعَدِّه حقيقة شاملة. على هذا النحو، يقدم ابن سينا توليفًا جديدًا ومؤثِّرًا للأطروحات الأرسطية والأفلاطونية المحدثة في إطار ميتافيزيقي أكبر قائم على تصور الوجود والماهية.

يمكن ملاحظة فهم مماثل للسببية عند الفلاسفة والصوفيين الآخرين الذين دُرِسوا في هذا الكتاب.

فابن رشد، على الرغم من ميوله الأرسطية وخلافه مع ابن سينا، يميل أيضًا إلى تكييف وصفه المادي للسببية ضمن إطار أكبر للسببية الميتافيزيقية، ويوفر تصوره عن الأول كوجود- فعل محض الأساسَ لتصوره عن السَّببية. فمن جهة، يرى ابن رشد، متفقًا مع أرسطو، أن كل شيء يجب أن يكون له سبب وأن الطَّبيعة/ الماهية/ الصور توجِب سلوكَ الموجود. ومن جهة أخرى، إن بناءه لعلاقة الله بالكون بتعابير علاقة الوجود المحض-الفعل والإمكانية-الماهية يشير أيضًا إلى أن الأول موجود في كل سببية بحيث إن تلك الإمكانات تصبح متحققة من خلال المشاركة في الفعل المحض للأول.

يشيرُ هذا إلى أنه على الرغم من هذه الأرسطية، فإن ابن رشد يفهم السَّببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية التشاركية.

وبصورةٍ مماثلة، يرى السهروردي أن نور الله يصل إلى الموجودات "بوساطة وبلا وساطة". يصبح الضوء المطلق خاصًا في الماهيات المظلمة، وتنقل هذه الماهيات المظلمة الضوء بصورةٍ محددة، فيُنار كل موجودٍ بنور الأنوار، ثم يشارك نورَه مع موجودات أخرى بطريقة خاصة.

في هذا المخطط، تظل أيضًا الوسائط فعالة سببيًا، مع بقاء الضوء الإلهي أساس كل نشاط سببي.

يتفق ممثلو المدرسة الوجودية، الذين درسناهم في هذا الكتاب، مع

السهروردي على هذه النقطة. فالقونوي والقيصري يعتقدان أن لانهائية الوجود تُوجِب أن تكون مرتبطة بالعالم بوسائط وبدونها. لا يمكن أن تتقيد علاقة الوجود بالعالم بالوساطة، كما تقترح النظرية الفيضية، أو بعدم الوساطة، كما تقترح النظرية الظَّرفية.

يمكن العثور على نقطة اتفاق أخرى بين مؤيدي الأطروحات التشاركية في فهمهم لحرية الخليقة، فهم يتفقون على أن الوجود المحض هو مصدر كل الصّفات الإلهية.

تستلزم وضوحية الوجود، وشموليته، ومحضيته، وبساطته أن الله، الوجود المحض، هو أيضًا خير محض، وعلم محض، وقائم بذاته - هو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، إلَى غير ذلك. فعندما تشارك الموجودات في الوجود كنتيجة للفيض الإلهي للوجود، فإنها تشارك أيضًا في الصّفات الإلهية، بما في ذلك الوعي والإرادة والحرية، وهكذا يصبح الوجود مبدأ حرية الخليقة.

هناك أيضًا إجماع على دور الماهيات في تأسيس حرية الخليقة. تشير "الماهية" إلى التصور المسبق للموجود كما هو في العلم الإلهي.

تستلزم لانهائية الوجود أن تكون الماهيات موجودة فيه بصورةٍ ما.

إن ماهية الموجود معلومةٌ منذ الأزل، ولكن لا يحددها الله. وتشير الطَّبيعة غير المخلوقة وغير المسبَّبة للماهيات إلى حرية الخليقة.

ويشير هذا المنظور أيضًا إلى أن الماهيات في حد ذاتها لا يمكن أن تشم رائحة الوجود وأن وجودها يتطلب هبة الوجود.

وعندما يجتمع عدمُ تسبب الماهيات مع عوَزها الأنطولوجي وحاجتها، يمكن فهم الموجودات على أنها تعتمد بشكل مطلق على الوجود، ومع ذلك، فهي حرة أيضًا في أن تكون على ما هي عليه. فالله يعلم الماهيات ويوجِدها، ولكنه لا يفرض نوع الماهية الذي يمتلكه الموجود، هذه الحرية مبنية على لا نهائية الوجود. ويكون الموجود حرًّا؛ بسبب ماهيته غير المسبَّبة ومشاركته في الوجود. وتتحقق ماهيته في العيان من خلال مشاركتها في الوجود.

تشير هذه التوافقات إلى أنه يمكن استفراد تيار قوي آخر داخل التقاليد الفكرية الإسلامية، إلى جانب النزعة الظَّرفية.

يمكن وصف هذه الأطروحات بأنها تشاركية بسبب تركيزها على منح الوجود والمشاركة فيه. وهي تشمل أيضًا بعض العناصر الأرسطية؛ نظرًا لقبولها السَّببية الوسيطة-الثانوية.

تصنِّف هذه الطروحات السَّببية الثانوية التي تتعلق بسير العالم كما يبدو لنا، تحت السَّببية الميتافيزيقية التي تتعلق بالوجود كخلفية لسير العالم وجميع المظاهر.

يُفهم الوجود على أنه إطار كل نشاط سببي ومصدره، ويتكون هذا التوليف في إطار ديني إسلامي. بناءً على هذه الملاحظات، يمكن تسمية طروحات السَّببية والحرية هذه بطروحات تشاركية إسلامية.

على الرغم من هذه الاستمرارية، يلاحظ المرء أيضًا اختلافات في الرأي بين المدافعين عن الطروحات التشاركية.

إذ يؤكد ابن رشد، خلافًا لابن سينا، أنه لا حاجة إلى نظرية الفيض لشرح صدور الكثرة عن الواحد. وهو يتفق، حول هذه النقطة، مع الغزالي والميتافيزيقيين الصوفيين، حيث يحصل كل موجود على قسطه من "الوجود الواحد" الصادر عن الواحد دون الحاجة إلى مفعول تكثير العقول السماوية. فضلًا عن ابن رشد، يشرح مفكرون مثل: ابن عربي، والقونوي، والقيصري، وملا صدرا ظهور الكثرة بطريقة مماثلة.

إن انبساط الوجود على الماهيات بوساطة أو بدونها يشرح كيف يصبح "الوجود الواحد" متفردًا في موجودات وفق ماهياتها.

يتميز الميتافيزيقيون الصوفيون الذين شاركوا في هذه السجالات باستعدادهم لوضع الطروحات التشاركية في حوار مع بعض الأفكار الظَّرفية. وهذا ما حدث في كتابات: ابن عربي، والقونوي، والقيصري. فمن أجل دمج بعض الأفكار الظَّرفية، فإنهم يسهبون في التضمينات الغنية لتصوري الوجود والماهية. والنتيجة هي تقييم نقدي وتخصيص لتصورات ظرفية مركزية مثل إعادة خلق العالم باستمرار،

وإمكانية حدوث خروق في الخلق المعتاد، والترجيح بلا مرجح.

تُفهم الجو[ا]هر والأعراض هنا على أنها مظاهر مختلفة لحقيقة الوجود الشامل. وتوجِب لانهائيةُ الوجود إعادةَ خلق العالم في كل لحظة؛ لأنه لا يمكن أن يبقى من لحظة إلى أخرى دون منح مستمر للوجود.

يمكن تلخيص بعض الفروق المهمة بين الطروحات الظَّرفية والتشاركية بخصوص السَّببية والحرية على النحو التالي:

أولًا: كما ذكرنا سابقًا، تقبل الطروحات التشاركية أن الموجودات تمتلك فعالية سببية حقيقية تُعزى إلى مشاركتها في الوجود، وإلى ماهيتها غير المخلوقة وغير المسبَّبة.

هناك شكلان للسببية:

السَّببية الرأسية؛ لأن الوجود يُعطى بدون وساطة.

والسَّببية الأفقية؛ لأن فعل العطاء هذا يجعل الموجودات فعالةً سببيًا وحرةً.

ثانيًا: يشير تصور الماهيات، أو النماذج البدائية الثابتة (الأعيان الثابتة)، أو الاستعداد، إلى أن انبساط الوجود على الماهيات لا يحدث فقط على أساس "الترجيح بلا مرجح".

إن الله موجود في الكيانات كما هي في العلم الإلهي. بعبارةٍ أخرى، لا يخلق الله من العدم، ولكنه يخلق من الماهيات غير المسبَّبة وغير المخلوقة. وهذا يمثل افتراقًا أساسيًا عن اللاهوت الظَّرفي للإمكان.

ثالثًا: يتعامل الظَّرفيون عادةً مع مشكلة الحرية من منظور نظريتهم عن الكسب، التي، وفقها، تكون إرادةُ الإنسان وإرادة الله منفصلتين. غير أن الطروحات التشاركية تقارب علاقة الإرادة البشرية وإرادة الله من منظور غير ثنائي، وترى أن حرية الإنسان لا تنفصل عن الحرية الإلهية.

وهذا في الواقع مظهر من مظاهر الحرية الإلهية، وبهذا يمكن أن تنسب الحرية في الوقت نفسه إلى الله وإلى البشر.

فيما يتعلق بالأهمية الحديثة لهذه النظريات، يمكن ملاحظة الآتي:

تستمر النزعة الظَّرفية الإسلامية في التفاعل مع النماذج الفلسفية والعلمية للحداثة، فالمبدأ الأساسي للنظرة الظَّرفية للعالم هو أن السَّببية الضرورية يمكن التعبير عنها بالاقتران المستمر، وما دمنا غير قادرين على التمييز بشكلٍ قاطع بين السَّببية الضرورية والاقتران المستمر، فإن الظَّرفية ستستمر في الوجود. ومع ذلك، يمكننا أن نجادل من منظور اللاهوت والفلسفة أن الظَّرفية تطرح صعوبات جدية، فهي كما يبدو غير قادرة على ضمان إرادة حرة، على الرغم من الجهود التي يبذلها أنصارها للقيام بذلك.

تشير أفكار مثل الترجيح بلا مرجح إلى درجةٍ عالية من الاعتباط في أفعال الله والعالم، هناك أيضًا مشاكل تتعلق بالعدالة الإلهية [الثيوديسيا theodicy]، وإمكانية العلم، وإمكانية الهوية.

على النقيض من ذلك، تركز الطروحات التشاركية الإسلامية على مفهوم الوجود، وتقدم معالجة ثنائية لمسألة السَّببية.

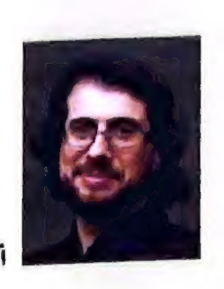
فعلاقات الموجودات مع بعضها البعض يمكن تفحصها بتعابير السَّببية المادية ومن خلال المناهج العلمية. ومن منظور السَّببية الميتافيزيقية، يبقى الوجود أساس كل سببية.

وهكذا، تركز الطروحات التشاركية على الوجود كخلفية شاملة لسير العالم، وتضع العلاقات المادية للموجودات داخل الإطار الأكبر للوجود.

وبهذا تقدم الطروحات التشاركية الإسلامية، من وجهة نظري، إمكانيات للتفكير في العلاقة بين الأنماط الدينية والعلمية في التَّفكير حول العالم أكثر ثراءً مما تقدمه الطروحات الإسلامية الظَّرفية.

أود أن أقترح كذلك أن مثل هذه الطروحات التشاركية قد تنطوي على آثار مثيرة للاهتمام حول كيفية تفكيرنا في مجموعة من الموضوعات، من الأخلاق إلى السياسة.

إن البحث في هذا بشكل صحيح يتطلب دراسات مستقبلية.

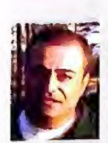


أوزغور كوجا

أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية والفلسفة في كلية بيان كليرمونت الإسلامية للدراسات العليا في الولايات المتحدة. تركز أبحاثه على الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، والتصوف، والقضايا الجدلية في مسألة العلم والدين.

نال درجة الدكتوراه من جامعة كليرمونت للدراسات العليا. وعمل أستاذًا مساعدًا في الدراسات الإسلامية والفلسفة في كلية بيان الإسلامية للدراسات العليا. كما أنه حاصل على درجة البكالوريوس في الفيزياء. وقبل دخوله مجال الدراسات الإسلامية، درّسَ مادتَي الفيزياء والرياضيات في المرحلة الثانوية والجامعية في بلدان كثيرة. تُرجِمَت أعماله إلى اللغة الفرنسية والبوسنية والتركية.

حصل على جائزة فيشر للتدريس في عام 2015 لتميزه في التدريس. يعمل حاليًا على دراسة تحمل عنوان: "الإسلام والوجود والوعي: دراسة في مبادئ الميتافيزيقا الإسلامية وتطبيقاتها".



أحمد م أحمد

ناشر ومترجم وكاتب سوري-أميركي. مواليد سورية 1965. كلية الآداب بجامعة دمشق.



إياس حسن

مواليد صافيتا في سوريا عام 1953. درس الطب في جامعة دمشق، وتخصص بالأمراض الجلدية والزهرية في جامعة باريس السابعة.

كتاب كوجا دراسة جادة وشاملة لمسألة السببية كما تعكسها كتابات أهم الشخصيات في التراث الفكري الإسلامي. إنه إضافة كبيرة للأدبيات البحثية في هذا المجال ويستحق أن يحظى باهتمام واسع.

- سيد حسين نصر ، أستاذ فخري في الدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن

أنتج كوجا عملاً رائعًا، وهو من نوعية الكتب التي يتوقعها المرء من كبار الباحثين في ذروة حياتهم المهنية. اتساع الدراسة وعمقها لافتان للنظر، ومع ذلك فقد قُدمت المفاهيم الصعبة بوضوح يكفي لجعل الكتاب صالحا لأن يعد نصا تمهيديا في المجال. يتعامل كوجا مع الشخصيات المحورية في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي بإنصاف واحترام، ويعمل على إبراز نقاط القوة لدى كل منهم.

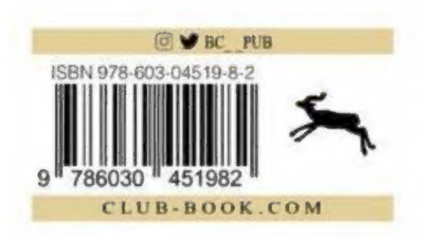
- فيليب كلايتون ، أستاذ كلية كليرمونت للاهوت

يعد هذا الكتاب العميق أحد أهم الدراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية التي نشرت في العقد الماضي. بالتركيز على بعض العلماء المسلمين البارزين في العصور الوسطى والحديثة، يحلل المؤلف التفسيرات الظرفية والتشاركية للسببية والحرية في الفكر الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أن من بين المساهمات الأروع في هذا الكتاب مناقشته للخطابات المعاصرة حول الدين والعلم فيما يتعلق بالنظريات الإسلامية عن السببية. بالتأكيد هذا الكتاب ذو أهمية كبيرة لجميع طلاب الدراسات الإسلامية، وقراءته ضرورية لأي عالم جاد في الفكر الإسلامي.

- خالد أبو الفضل، أستاذ القانون في جامعة كاليفورنيا

BC_PUB

ISBN 978-603-04519-8-2



CLUB-BOOK.COM